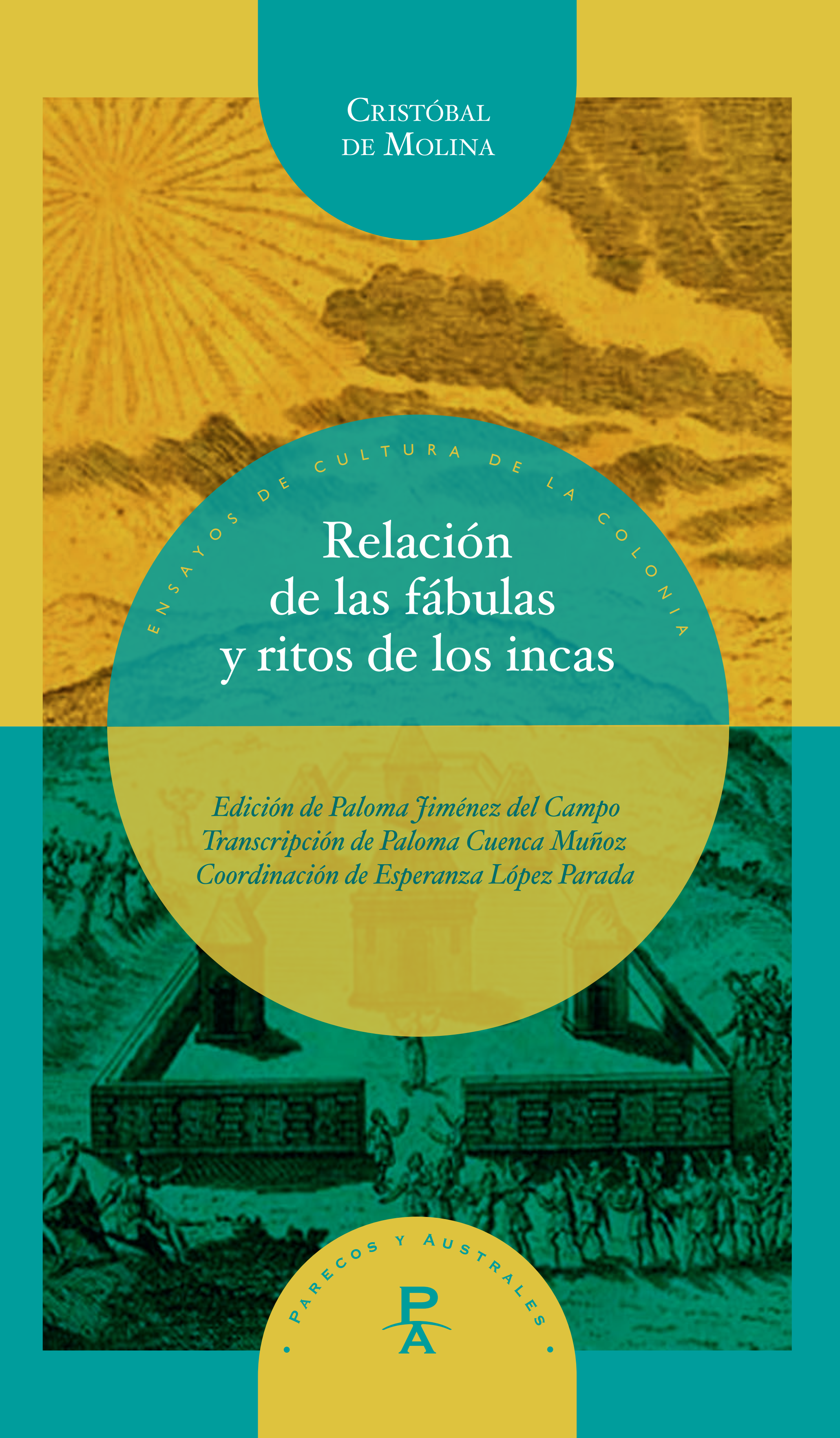

Cristóbal
de Molina
Ensayos de cultura de la colonia
Relación
de las fábulas
y ritos de los incas
Edición de Paloma Jiménez del Campo
Transcripción de Paloma Cuenca Muñoz
Coordinación de Esperanza López Parada
Parecos y Australes

Cristóbal de Molina

Relación de las fábulas y ritos de los incas

Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo
Transcripción paleográfica de Paloma Cuenca Muñoz
Coordinación de Esperanza López Parada

parecos y australes

N.º 7



PARECOS Y AUSTRALES

Ensayos de cultura de la colonia

«Parecos de nosotros los españoles son los de la Nueva España, que viven en Síbola y por aquellas partes», dice Francisco López de Gómara, porque «no moramos en contraria como antípodas», sino en el mismo hemisferio. «Austral» es el término que adoptaron los habitantes del virreinato del Perú para ubicarse. Bajo esas dos nomenclaturas con las que las gentes de Indias son llamadas en la época, la colección de «Ensayos de cultura de la colonia» acogerá aquellas ediciones cuidadas de textos coloniales que deben recuperarse, así como estudios que, desde una intención interdisciplinar, desde perspectivas abiertas, desde un diálogo intergenérico e intercultural traten de la América descubierta y de su proyección en los virreinatos.

Cristóbal de Molina

Relación de las fábulas y ritos de los incas

Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo
Transcripción paleográfica de Paloma Cuenca Muñoz
Coordinación de Esperanza López Parada

Vervuert · Iberoamericana · 2010

Publicación amparada en los proyectos FFI2008-02724FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación y HUM2004-03115/FILO del Ministerio de Educación y Ciencia
Registro Nº 192.877

Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22
Fax: +34 91 429 53 97
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17
Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

Iberoamericana Vervuert Publishing Corp., 2010
9040 Bay Hill Blvd. – Orlando, FL 32819, USA
Tel.: +1 407 217 5584
Fax: +1 407 217 5059
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

ISBN 978-84-8489-552-7 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-86527-601-8 (Vervuert)

Depósito Legal: B-????-2009

Diseño de la cubierta: Carlos Zamora
Ilustración de cubierta: Johan Georg Purmann, *Der Sonnen-Tempel,* Frankfurt, 1777.
Cortesía de John Carter Brown Library

Impreso en España
The paper on which this book is printed meets the requirements of ISO 9706

Índice

La edición crítica de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina y el conjunto de estudios que la acompaña se publican gracias al Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación con referencia FFI2008-02724FILO que, centrado en las crónicas de Indias de la región andina, se propone el estudio de las mismas a través del legajo de Francisco de Ávila custodiado por la Biblioteca Nacional de España (ms. 3169). El presente volumen supone la culminación del trabajo emprendido por el equipo investigador del proyecto I+D "Relaciones culturales entre el Viejo y el Nuevo Mundo: algunas crónicas virreinales del Perú" (HUM2004-03115/FILO), que se centró en el estudio de la *Relación* de Molina, cuyo único testimonio es una copia del original perdido que se incluye en los primeros treinta y cinco folios de dicho legajo.

Por las características del manuscrito y su historia editorial, se consideró necesaria una nueva edición desde una perspectiva prioritariamente textual, que considerara no sólo sus tesoros quechuas, sino también las peculiaridades de su castellano. Además, se quiso completarla con una serie de artículos y aproximaciones contextuales que iluminaran algunos de los interrogantes sobre otros aspectos y condicionantes de su escritura en un momento de tan rica y fascinante transferencia cultural como fue el virreinato del Perú en la segunda mitad del siglo XVI.

Los lectores de Cristóbal de Molina el Cuzqueño, sus editores y esta edición

Paloma Jiménez del Campo
Universidad Complutense de Madrid

El primer lector de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina debió de ser Sebastián de Lartaun, obispo del Cuzco entre 1573 y 1583, pues fue él quien le hizo el encargo al reputado lenguaraz, el cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del Hospital de Naturales de la misma ciudad. El prelado fue un personaje polémico que se enemistó desde el comienzo de su episcopado con el clero regular, el secular y las autoridades civiles. Su carácter impetuoso y las protestas en su contra motivadas por varias cuestiones económicas han empañado su imagen histórica y silenciado la buena actuación que tuvo –al parecer– con los indios[1] y respecto a lo que José Luis Rivarola ha denominado "indigenismo catequético", el cual no gozaba de unánime aceptación en la época de Felipe II[2].

Lartaun había estatuido en el Sínodo de Andahuaylas que no se hiciese la más mínima extorsión a los indios por limosnas u ofertas y, aunque se había visto obligado a ocupar temporalmente en doctrinas a algunos clérigos ignorantes de la lengua indígena, les había apercibido de que en caso de no aprenderla, se las retiraría. Es más, en carta al rey opinaba que no debía valorarse la sangre indígena como la de moros y judíos, y argumentaba las ventajas del

---

[1] Cfr. Aramburu (1990) y Vargas Ugarte, "La causa del Obispo Lartaun" (III, 1954: 76-81).

[2] Aunque Felipe II favoreció las lenguas indígenas como instrumentos de evangelización, el Consejo de Indias consideraba que con la preservación de las propias lenguas los indios conservaban también sus idolatrías y supersticiones (Cfr. Rivarola 1995).

sacerdocio mestizo, pues "para el edificio espiritual de los naturales desta tierra converná los tales se ordenasen, porque son muy peritos en la lenguas y no tanto impedidos en estorvo de la doctrina, porque como no pretenden ir a esos reynos de España, no se ocupan en tantas granjerías como los que de allá vienen…"[3].

Cristóbal de Molina ya había escrito a pedido del obispo una *Historia de los Incas* de paradero hoy desconocido, pero que fue aprovechada por Miguel Cabello de Balboa, quien en su *Miscelánea antártica* (1586) declara que contará el origen de los reyes incas siguiendo a "los ya nombrados Doctores [el Licenciado Polo y el Doctor Juan de Valboa] y a el venerable padre Christoval de Molina"[4]. Todavía en 1649 Vasco de Contreras y Valverde mencionaba en su *Relación de la ciudad del Cusco* que había visto un manuscrito del padre Cristóbal de Molina, "presbítero antiquísimo, escudriñador de quipos", en el que hablaba de la fundación de la ciudad del Cuzco y del origen de los incas[5].

El insigne historiador peruano Raúl Porras Barrenechea observaba que parecían haberla conocido también los padres jesuitas José Acosta, Blas Valera y Bernabé Cobo[6], y añadía:

> Aunque perdida la historia de Molina de los Incas, se puede presumir su contenido y orientación por la narración de Cabello de Balboa que debió aprove-

[3] Carta de 24 de febrero de 1583 citada en Aramburu (1990: 385, nota 20).

[4] Cap. 9 "De el barbaro estado en que estaua este Piru quando comenzaron los Yngas y de su fabuloso origen y de el primer Emperador de ellos llamado Mango Capac" (Cabello Valboa 1951: 257-258).

[5] "El origen que dan a la fundación de esta ciudad, es el mismo que atribuyen a la sangre real y sucesión de los ingas. Variante le hallo referido y con alguna latitud en un manuscrito, que por orden del virrey Don Francisco de Toledo, hizo el Padre Cristóbal de Molina, presbítero antiquísimo, escudriñador de los quipos anales intrincados de aquel tiempo, o por mejor decir, laberintos donde encarcelaban bárbaramente, la memoria de sus antigüedades" (cap. V "Primera fundación de la ciudad del Cusco". Cito por la 2ª edición de María del Carmen Martín Rubio: Contreras Valverde 2009: 71).

Aunque Contreras consigna que Molina ofrecía una versión diferente, referirá la más generalizada siguiendo principalmente a Herrera y Tordesillas y al Inca Garcilaso. Por otra parte, quiero reiterar que la *Historia de los Incas* la había escrito Molina por orden del obispo y no del virrey, como nos informa el propio autor en repetidas ocasiones a lo largo de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. De todas formas, como se verá a continuación, no resulta tan descabellado el error de Contreras y Valverde.

[6] V. infra nota 10.

charle extensamente. La crítica moderna comprueba ahora la cercanía y casi la identidad del relato de Cabello de Balboa con la *Historia Índica* de Sarmiento de Gamboa, de la que es a veces copia literal. ¿No podrían ser entonces, ambas crónicas, la de Gamboa, y la de Cabello, simples versiones o glosas de la *Historia de los Ingas* de Molina, más versado que ninguno de los cronistas mencionados en la lengua y en el espíritu indios?[7]

Para responder a la pregunta lanzada por Porras debemos tener en cuenta que Pedro Sarmiento de Gamboa terminó la *Historia Índica* en 1572, mientras que Molina no escribiría la suya antes de 1573, fecha en que el obispo Lartaun llegó al Cuzco. Por otra parte, cuando Miguel Cabello de Balboa llegó al Perú en 1580, Gamboa estaba explorando el Estrecho de Magallanes y hacía ya muchos años que su *Historia* había sido enviada a Felipe II. Sin embargo, sí coincidieron Cabello y Molina en el III Concilio Limense (1582-1583).

Cristóbal de Molina había sido requerido una vez más por sus conocimientos de quechua y viajó a Lima para trabajar en las traducciones del catecismo y cartillas oficiales, tal como se sabe por las palabras de su propia declaración en la "Información de servicios" de Cristóbal de Albornoz realizada en Cuzco en 1584:

Al tiempo en que se celebró el dicho sínodo este testigo estaba en la ciudad de los Reyes que avía ydo a ella para hallarse en el catecismo y cartilla que para los naturales de este reyno se avía de hazer en su lengua[8].

Allí estuvieron también los célebres cronistas jesuitas José de Acosta y Blas Valera, el doctor Juan de Balboa, catedrático de quechua en la Universidad

[7] Cfr. Porras Barrenechea (1986: 351). Entre los cronistas ulteriores que utilizaron más o menos literalmente la *Historia de los Incas* de Molina y que se refieren a ella, Henrique Urbano consigna que deben tenerse en cuenta a Miguel Cabello Valboa (*Miscelánea antártica*, 1586), Bernabé Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*, 1653) y Martín de Murúa (*Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*, 1613?) (V. Molina 2008: 3, nota 1).

[8] Las "Informaciones" han sido transcritas por Pedro Guibovich en Millones (1990). Para el testimonio de Molina citado, V. p. 227.

La labor de Cristóbal de Molina se vio interrumpida por una enfermedad que lo llevó de vuelta al Cuzco, razón por la cual no figura su nombre en los documentos publicados por Vargas Ugarte. En el camino se encontró con Albornoz, quien bajó a Lima antes de la segunda sesión pública del Concilio, celebrada el 15 de agosto de 1583. El encuentro tendría lugar, pues, en los primeros meses o hacia mediados de 1583, antes de la muerte de Lartaun, acaecida el 9 de octubre de ese año (Cfr. Urbano 2008: XXIII-XXVII).

de San Marcos, el cura don Francisco Carrasco, el doctor Francisco Churrón de Aguilar y el doctor Esteban Villalón, todos grandes quechuistas, los cuales se reunían en casa del doctor Juan de Balboa, amigo (y quizás pariente) de Cabello de Balboa. Probablemente fuera en esa casa donde conociese Cabello no sólo a Molina, sino a toda la plana mayor de investigadores y estudiosos del pueblo indio[9].

Lo más lógico, entonces, es pensar que Cabello de Balboa leyó a Molina, el cual coincide con Sarmiento de Gamboa. No hay duda de que la memoria prehispánica consignada en Molina y en Sarmiento de Gamboa no discrepa de forma sustancial, lo que se explicaría suponiendo que las mismas informaciones o informantes podrían haber alimentado los escritos de cada uno, puesto que los dos hombres participaron en las encuestas ordenadas por el virrey Toledo[10].

Pudiera ser, además, que Molina leyera el texto de Sarmiento o que tal vez lo "oyera", puesto que el 29 de febrero de 1572 tuvo lugar en Cuzco el acto público de certificación de la *Historia Índica*:

> Y vista por su excelencia [el virrey Toledo], dijo que para que se entienda si la dicha historia es conforme a las dichas informaciones y averiguaciones que se han hecho con los indios y otras personas de esta ciudad y otras partes, mandaba y

---

9 Valcárcel (1951: XXIX-XXXI).

10 Cfr. Urbano (1989: 17 y 2008: XXII). V. "Lista correlacionada de los cronistas con los testigos que figuran en las Informaciones", confeccionada por Roberto Levillier e incluida el tomo II de su imprescindible obra sobre el virrey Toledo, tomo subtitulado: *Sus Informaciones sobre los incas (1570-1572)*; a lo que cabe añadir lo manifestado por Bernabé Cobo en el cap. II: "De las diligencias que varias veces se han hecho para averiguar la verdadera historia de los Incas y de los ritos y costumbres de su república", libro duodécimo, de su *Historia del Nuevo Mundo*: "Y poco después, en otra junta general de los indios viejos que habían alcanzado el reinado del Inca *Guayna Cápac*, que hizo en la misma ciudad del Cuzco Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del hospital de los naturales, por mandado del obispo don Sebastián de Lartaun, se averiguó lo mismo, resultando della una copiosa relación de los ritos y fábulas que en su gentilidad tenían los indios peruanos. La cual conforma en todo lo sustancial con la del licenciado Polo y con la que se hizo por orden de don Francisco de Toledo, que ambas vinieron a mi poder y parece haberlas seguido el padre Joseph de Acosta en lo que escribió del gobierno de los Incas y de sus idolatrías, en los libros V y VI de su *Historia de Indias*. Últimamente, Garcilaso de la Vega Inca, en la primera parte que sacó a la luz de la república de los Incas, no se aparta casi en nada de las sobredichas relaciones" (cito por la ed. de Francisco Mateos, Cobo 1956: t. II, 60).

> mandó que el doctor Loarte, alcalde de corte de Su Majestad, haga aparecer ante sí los indios más principales y de mejor entendimiento de los doce ayllus y descendencias de los doce incas y otras personas que le pareciere, y a todos, estando juntos por ante mí, el presente secretario, les haga leer la dicha historia y que se declare por intérprete y lengua de los dichos indios, para que todos juntos vean y platiquen entre sí si es conforme a la verdad que ellos saben. Y si hay alguna cosa que corregir y enmendar, y lo que pareciere que está contrario a lo que ellos saben, se enmiende y corrija[11].

Una vez que los indios de aquella junta histórica dijeron de común acuerdo que la dicha historia estaba buena y verdadera, conforme a lo que ellos sabían y habían oído decir a sus antepasados, despachó el Virrey a España, por mano de su hombre de confianza, la *Historia Índica* con unos paños pintados con la genealogía de los Incas y las *Informaciones*[12].

El virrey don Francisco de Toledo había llegado al Perú en 1569 y emprendido en 1570 una visita general que duró cinco años para conocer la historia e instituciones incaicas por sí mismo y/o por comisionados especiales para ello. Entre las varias comisiones designadas para la visita de la provincia del Cuzco, una debía ocuparse exclusivamente de la ciudad y sus parroquias y "el sabio gobernante aprovechó de las particulares dotes del Padre Cristóbal de Molina y le nombró visitador eclesiástico de aquella visita"[13]. En 1575 el virrey ordenó una segunda visita de los indios de la ciudad y valles del Cuzco, para la que volvió a contar con la destreza quechuística de Molina[14].

---

[11] Cfr. la "Fe de la probanza y verificación de esta historia" de la *Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa. Cito por la edición de Ramón Alba basada en la realizada por Pietschmann y en el texto revisado por Ángel Rosenblat (Sarmiento de Gamboa 2007: 173).

[12] Levillier (1935: 292-293).

[13] Romero (1916: XVIII). En 1924 publicaría Romero el *Libro de la visita general del Virrey Don Francisco de Toledo. 1570-1575* en la *Revista Histórica de Lima* vol. VII (cit. por Levillier 1935).

[14] Ésta sería la visita a la que se refiere Molina en las últimas líneas de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*: "Y assí, mediante Nuestro Señor, concluydo la visita que entre manos tengo de las perochias y valle d'esta çiudad del Cuzco por nombre" (f. 35v).

A ello cabe añadir que en cumplimiento de lo ordenado por el rey mediante cédula fechada en Badajoz el 23 de septiembre de 1580 "que informase de los usos y costumbres que los indios tenían en tiempo de su infidelidad cerca de su gobierno", se llevó a cabo una nueva información en Cuzco, en 28 de marzo de 1582, en que declararon, suministrando gran copia de datos, Cristóbal de Molina, García de Melo, Alonso de Mesa, Damián de la Bandera y Bar-

La política seguida por el virrey Toledo tuvo como consecuencia un brillante florecimiento histórico que puede considerarse como el período de oro de la crónica incanista. Para Porras Barrenechea, "el mérito cardinal de Toledo está en haber promovido las informaciones de *quipucamayos* que llevan su nombre y en haber incitado y protegido a los cultivadores de la historia incaica y española". El historiador peruano aclara que el nombre de "toledanos" debe aplicarse únicamente en el sentido cronológico y como coadyuvante al más grande movimiento de investigación y documentación histórica sobre el Incanato, pero no como revelador de un proselitismo deliberado o tendencioso de defensa del régimen imperial español frente a la tiranía de los incas[15].

Para realizar adecuadamente su obra Francisco de Toledo residió casi dos años (entre febrero de 1571 y septiembre de 1572) en Cuzco, sede imperial de la historia incaica. En esa época alternaría allí el padre Molina con los grandes cronistas toledanos, más interesados quizás, en los sistemas sociales, jurídicos y militares de los incas que en sus ceremonias religiosas, lo que explicaría la mayor circulación que parece que tuvo la desaparecida *Historia de los Incas*[16].

Quienes sí leyeron la *Relación de las fábulas y ritos* fueron el jesuita Bernabé Cobo (1580-1657)[17] y el famoso extirpador de idolatrías Francisco de

---

tolomé de Porras, hijo este último de conquistador y de india. Cfr. Romero (1916: XVIII-XXII). Aunque Romero no lo consigna, la declaración de Molina había sido publicada por José Toribio Medina en la *Imprenta en Lima* (V. Thayer Ojeda 1913: 89-90 y 1920: 10).

[15] Porras Barrenechea (1986: 37). Para los detalles de la labor del virrey Toledo y del método y contenido de la *Informaciones* recogidas por él y por Sarmiento de Gamboa en Jauja, Huamanga, cuatro tambos del camino, Cuzco y Yucay, V. Levillier (1935).

[16] En Cuzco (1571-1572) coincidió Molina con Sarmiento de Gamboa y Polo de Ondegardo, quien se había trasladado de La Plata hasta allí por orden del virrey Toledo (V. Levillier 1935: 205). Ya se ha contado cómo años más tarde se encontrarían en la Lima del III Concilio (1582-1583) Molina, Acosta, Blas Valera y Cabello de Balboa.

[17] V. supra, nota 10. Cobo, además, podría haber conocido otra obra desaparecida de Molina: la *Relación de las guacas* ("Heran tantos los lugares que dedicados tenían para sacrificar en el Cuzco que si se ubiesen de poner aquí sería mucha prolijidá, y porque en la *Relación de las guacas* que a Vuestra Señoría Reverendísima di están puestos todos de la manera que se sacrificavan, no lo pongo aquí". f. 31r). En su *Historia del Nuevo Mundo*, Bernabé Cobo transcribió un manuscrito conocido como la "Relación de los adoratorios y huacas del Cusco" o "Relación de los Ceques", que constituye la información más completa al respecto y cuya autoría ha sido atribuida tanto a Polo de Ondegardo como a Cristóbal de Molina (V. Julien 2008: vol. III, 578).

Ávila (ca. 1573-1647)[18], que seguramente la mandó copiar[19]. El único manuscrito que se conoce es una copia de principios del siglo XVII que con toda probabilidad le perteneció, y que junto a otros documentos relacionados con la religión y sociedad prehispánica del Perú, conforma un volumen que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid[20].

A fines del siglo XVI las autoridades eclesiásticas comprobaron que los resultados de la evangelización de los indios dejaba mucho que desear, pues todavía sobrevivían sus antiguas costumbres y prácticas ancestrales. Se dio curso, entonces, a una política de "extirpación de idolatrías", que se intensificó a partir de 1609 con Bartolomé Lobo Guerrero como arzobispo de Lima. En el contexto de la extirpación de idolatrías, especialmente intensa en los primeros decenios del siglo XVII, se realizaron nuevas visitas orientadas a conocer los mitos y ritos religiosos de los indígenas. Junto a la *Relación* de Molina, en el mismo códice, se conserva un extenso y valioso texto en quechua recogido en la zona de Huarochirí (en las serranías de Lima) por los ayudantes del visitador de idolatrías Francisco de Ávila, quien lo tradujo y comentó en otro texto que dejó inacabado[21].

---

[18] El mejor estudio biográfico sobre Francisco de Ávila hasta ahora es el de Antonio Acosta incluido en la 1ª edición peruana de Gerald Taylor de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (lamentablemente, ediciones posteriores a la de 1987 lo han eliminado). Sobre la extirpación de idolatrías V. Duviols (1971 y 1986), Ramos y Urbano (1993) y Urbano (1999).

[19] V. infra, nota 20.

[20] Los otros textos del códice (Ms. 1369) son: un *Traslado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo de Ondegardo cerca de el linaje de los ingas y cómo conquistaron* de Polo de Ondegardo, un extracto de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (*Origen y sucesion de los yngas*), la *Relación* anónima de Huarochirí en quechua, el *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los yndios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla, y oy también viven engañados con gran perdición de sus almas* de Francisco de Ávila y la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (V. el "Análisis paleográfico y estudio codicológico del manuscrito" de Paloma Cuenca incluido en el presente volumen).

El hecho de que los manuscritos contenidos en el volumen presenten un tema similar, así como el haber hallado la letra del padre Ávila en estas obras ha propiciado que algunos investigadores planteen la hipótesis de que estos manuscritos, incluso las copias, hubieran sido encargados o promovidos por Francisco de Ávila (Cfr. Navarro Gala 2007: 17).

[21] V. nota anterior.

Según el especialista en bibliotecas coloniales peruanas Teodoro Hampe[22], los cuarenta y cinco volúmenes manuscritos registrados en el inventario de los libros de Ávila fueron llevados consigo por uno de sus albaceas, el fraile agustino Miguel de Aguirre[23]. Aunque en nota a pie de página el investigador observa cautelosamente que no se puede comprobar que entre este lote de manuscritos estuviera el códice que se conserva hoy en la Biblioteca Nacional de España, me parece más que probable que así fuera y que fuese el propio fray Miguel de Aguirre quien lo llevara a Madrid, puesto que al poco tiempo de recibir la herencia de Ávila, acompañó al virrey Marqués de Mancera en su viaje de vuelta a la Corte[24].

El siguiente dato en cuanto a la trayectoria del manuscrito y sus lectores es el de que perteneció a otro fraile agustino, el reverendísimo Flórez "y fue de su uso", tal como consta en el folio que antecede a la hoja de guarda del códice. El padre Enrique Flórez (1702-1773), autor de uno de lo más ambiciosos empeños historiográficos de su tiempo: la monumental *España sagra-*

---

[22] Teodoro Hampe ha realizado un estudio exhaustivo de la biblioteca de Ávila. V. Hampe (1996).

[23] Fray Miguel de Aguirre había escrito un Apologético defendiendo el *Tratado de los Evangelios* de Francisco de Ávila (V. Calancha y Torres 1972: II, 256).

[24] El fraile agustino Miguel de Aguirre nació en Chuquisaca en 1598 y murió en Madrid en 1664. Fue calificador de la Inquisición y catedrático de Prima de Teología en la Universidad de Lima. "Leyó dicha cátedra hasta el año 1648, en que hizo dejación de ella para pasar a los Reinos de España en compañía y por confesor del Marqués de Mancera con quien salió de este reino por abril de 1650, y en la Corte de Madrid ha sido confesor del Ilustrísimo Mons. Gaetano, Nuncio Apostólico de España, y fundó el nuevo santuario de Ntra. Sra. de Copacavana en nuestro Colegio de Doña María de Aragón. Pasó a Roma, año de 1655, por Definidor y Procurador General de esta Provincia" (Bernardo de Torres, *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de S. Agustín*, Libro I, capítulo XLII "De los catedráticos vivos". Cito por la edición de Manuel Merino: Calancha y Torres 1972: II, 248-249). Para la instauración de la devoción a la Virgen de Copacabana, cuya imagen trajo fray Miguel de Aguirre desde Perú colocándola en el Colegio de Nª Señora de la Encarnación de Madrid, fundado por doña María de Aragón, V. la "Historia del Santuario e Imagen de Ntra. Sra. de Copacavana" que Antonio de la Calancha insertó en el inconcluso segundo tomo de su *Crónica moralizada*, el cual fue editado por Bernardo de Torres, quien continuó la historia de la orden agustiniana (Calancha y Torres 1972: I, 661). Más noticias en Santiago Vela (1913, I: 60-63), quien utiliza como fuente la *Historia de los Agustinos de Chile* del P. Maturana y cita a José Toribio Medina diciendo que "en el núm. 119 de su *Biblioteca hispano-chilena* trae noticias biográficas muy extensas del P. Aguirre, incluyendo algunos documentos relativos al Marqués de Mancera, copiados del Archivo de Indias".

da, consagró su vida al estudio y reunió una de las bibliotecas más importantes del siglo xviii. Aunque se trataba de una biblioteca heterogénea[25], reflejo de las varias disciplinas que cultivó el autor[26], no deja de resultar extraña la presencia de nuestro códice en la librería floreciana, donde no se aprecia especial inclinación americanista[27]. Me imagino que por la orientación de sus estudios le podría haber interesado más a Flórez[28] el *Tratado y relación de*

---

[25] El catálogo de la biblioteca floreciana fue elaborado por su ayudante y biógrafo el P. Francisco Méndez y su manuscrito se conserva en la biblioteca de la Academia de la Historia con notas y adiciones del propio Flórez. Ángel Custodio Vega lo publicó entre 1951 y 1952 en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* (CXXVIII, 1951: 299-318; CXXIX, 1951: 123-218; CXXX, 1952: 257-266, 407-447 y CXXXI, 1952: 63-80 y 399-428) y está también reunido en un volumen (V. Vega 1952).

[26] Flórez había iniciado su carrera literaria y docente con la filosofía y la teología y posteriormente descubrió su vocación histórica, la cual le llevó a dedicarse a la numismática, la epigrafía, la patrística, la cronología, la ciencia crítica, la historia de las herejías, los concilios y las lenguas clásicas para la realización de su obra mayor, la *España Sagrada*, en la que dio a conocer muchos cronicones y otros documentos que ilustraron la historia de España, no sólo en su parte eclesiástica (su principal objeto) sino también la civil y general, especialmente de la época de la Edad Media, que era la menos conocida. Finalmente cultivó también la historia natural, de la que formó un gran gabinete o museo, el mejor de la España de entonces (Cfr. Vega 1952: 14-15).

[27] Son pocos los volúmenes relacionados con América. Entre su colección de concilios se encuentra el *Concilium Mexicanum an. 1585* (México, 1622) y un manuscrito con los "Decretos del Concilio Provincial del Perú hechos en la Ciudad de los Reyes los años de 1591 y 1601. Item Compendio y sumario de los Sínodos de los años 1582, 84, 85, 86, 88, 90, 92 y 94, hecho en este Sínodo, y Constituciones Sinodales del Ilmo. Señor D. Toribio Alfonso Mogrovejo, comenzadas en 24 de nov. del 1596. Item Sínodo Limense del año 1600. 1602, 1604". En cuanto a la historia de América, sólo he visto la carta del descubrimiento de Colón *De insulis nuper inventis Epistola* impresa en el tomo 2 de *Hispaniae Illustratae*, y *De rebus oceanicis et orbe novo Decades tres* de Pedro Mártir de Anglería. Por último, aparece consignado en este índice un curiosísimo manuscrito descrito de la siguiente forma: "Erauso (Catalina de Jesús). Su vida escrita por ella misma, año de 1617. = Item: Instrucción que Phe. II dio al Lic. Gasca para la pacificación de los Reynos del Perú. = Item: Cruz de Tarabuco, por don Fran^co^ Dávila, año de 1627. = Item: Libro de Reglas para Arcabuceros. = Item: Alegación en derecho sobre una Cáthedra, etc., en 15 de julio de 1620. = Item: Entremés del Médico de Espíritu, de Micer Palomo. En 4º; todo ms.". Por no desviarme del tema no he investigado todavía el paradero de este misterioso manuscrito, pero sospecho que podría haber pertenecido también a Francisco de Ávila y que podría contener el original perdido de la autobiografía de la célebre Monja Alférez.

[28] P. Méndez cuenta cómo Flórez leía, releía y anotaba los libros y manuscritos de su biblioteca (recordemos la anotación que precede al códice: "Pertenece a la bibliotheca del reve-

los errores, falsos dioses,... de Ávila, pero cabe la posibilidad de que el apasionado bibliógrafo hubiese adquirido el manuscrito por su singularidad ya que "la riqueza de esta biblioteca radicaba más en la rareza y preciosidad de sus volúmenes y manuscritos que en la abundancia de sus libros"[29]. No obstante, me parece más plausible que el códice pasara en algún momento de la biblioteca del convento de los agustinos de San Felipe el Real (donde lo habría dejado fray Miguel de Aguirre procedente del Perú) a la particular de Flórez ubicada en el mismo convento.

Cuando el padre Enrique Flórez murió, la Orden de San Agustín asumió el compromiso de continuar su magna obra –que había sido y siguió siendo apoyada por la Corona– y de custodiar sus colecciones de monedas, de libros y de historia natural. Sin embargo, durante la invasión napoleónica las colecciones florecianas fueron mutiladas y saqueadas. Después de finalizada la Guerra de Independencia las cosas tardaron en restablecerse y cuando parecía que ya se estaba recuperando el tiempo perdido, sobrevino la exclaustración conventual de 1836. Tras la supresión de las comunidades religiosas, el P. La Canal entregó la biblioteca floreciana a la Real Academia de Historia y los escasos restos de los fondos sobrevivientes se hallan depositados allí y en la Biblioteca Nacional[30].

En la Biblioteca Nacional de Madrid encontró Pascual de Gayangos el manuscrito que había pertenecido a la biblioteca de Flórez y se lo dio a conocer a sir Clements R. Markham[31], el conocido peruanista, quien lo publicó

---

rendísimo Florez, *y fue de su uso*"): "Esto mismo ejecutaba con todos los volúmenes que componían su copiosa, rica y selecta librería, pues todos están llenos de advertencias, notas, llamadas, que los ilustran y hacen parar la atención de cuantos los manejan" (*Vida y escritos del Rmo. P. Mtro. Fr. Enrique Flórez*, cap. IX).

[29] Vega (1952: 9).

[30] El destino de la biblioteca floreciana aparece descrito por fray José de la Canal, que cuenta el saqueo en la época de la invasión napoleónica en la biografía del P. Antolín Merino incluida como prefacio en el tomo XLV de la *España Sagrada* (1832) y por Pedro Sáinz de Baranda, que en el prólogo al tomo XLVII (1850) relata las gestiones de La Canal cuando la exclaustración y el vínculo establecido entre la Real Academia de la Historia y la *España Sagrada* y su biblioteca. V. también Santiago Vela (1915), Vega (1952), Campos y Fernández de Sevilla (1996 y 2000), Enciso Recio (2002).

[31] La figura y obra de don Pascual de Gayangos (1809-1897) es sobradamente conocida como insigne orientalista y fundador del arabismo español, como bibliófilo, bibliógrafo, bibliotecario y documentalista, arqueólogo y numismático, como paleógrafo, historiador e investigador de la lengua y la literatura españolas. Sin embargo, no ha sido valorada suficiente-

en 1873 en Londres bajo el título de *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas* ("Relaciones de los ritos y leyes de los incas") traduciendo al inglés *Las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina, junto a los textos de Santa Cruz de Pachacuti, Francisco de Ávila y Polo de Ondegardo para la Hakluyt Society[32].

De este conjunto de documentos, Markham consideró el de Molina como el más importante por parecerle la versión más auténtica de las tradiciones e historia incaica y de esta forma, lo elevó a la categoría de "autoridad". Esta autoridad venía legitimada por su maestría en la lengua quechua, por haber tenido la oportunidad de "encuestar" a los sabios de los tiempos del imperio incaico y por estar familiarizado con el carácter nativo gracias a su posición en el hospital de Cuzco. Además, el contenido le parecía interesante no sólo por la minuciosa descripción de las ceremonias celebradas durante cada uno de los meses del año con las oraciones recitadas por los sacerdotes (incluidas tanto en quechua como en español), sino porque esta obra arrojaba luz sobre una serie de cuestiones dudosas como la del lugar ocupado por el Creador o Ser Supremo en la religión de los incas[33].

Markham tiene el mérito de haber dado a conocer la obra de Molina, pero ha sido duramente criticado por la infidelidad de su versión (de lo cual

---

mente su destacada contribución al nacimiento y desarrollo del hispanismo en el mundo anglosajón. Harvey Gardiner ya había destacado la indispensable ayuda prestada por Gayangos a William H. Prescott (el más importante especialista estadounidense en la historia de España y de la conquista de América) e investigaciones recientes demuestran cómo el erudito español está detrás de los trabajos publicados por el resto de los principales hispanistas angloamericanos del siglo XIX: Richard Ford, George Ticknor y William Stirling-Maxwell (Cfr. Gardiner 1959, Álvarez Ramos y Álvarez Millán 2007, Álvarez Millán y Heide 2008). Fue precisamente Prescott, el "padre intelectual" de Markham, quien le escribió en 1854 una carta de presentación a Gayangos.

[32] La Hakluyt Society, fundación dedicada desde 1846 a la edición de los libros de viajes y exploraciones que habían contribuido al progreso del conocimiento geográfico del planeta, publicaría –gracias a Markham– traducciones de textos hispánicos (no sólo los estrictamente geográficos, sino muchas crónicas de Indias), algunos de los cuales conocieron la imprenta incluso antes que los originales españoles, como por ejemplo los de Molina, Ávila y Pachacuti (Cfr. Villarías Robles 2005: 113-114).

[33] Lo que se sabía hasta el momento era lo que se derivaba de lo narrado por Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*: que los Incas adoraron al verdadero Dios Creador –llamado Pachacamac– al que profesaban una íntima veneración –mayor que a la del Sol–, pero no le ofrecían sacrificios ni le construyeron templos.

doy fe). A partir de los años treinta se puso en evidencia la falta de rigurosidad del editor inglés y se desprestigiaron sus traducciones[34].

La *Relación de las fábulas y ritos de los incas* no vio la luz en español hasta el siglo XX. A principios de siglo se hicieron dos ediciones: la primera, de 1913, la publicó el historiador Tomás Thayer Ojeda en la *Revista Chilena de Historia y Geografía*; y la segunda salió en Perú tres años después, a cargo de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero.

Thayer Ojeda aprovechó una copia existente en el Archivo Morla Vicuña de la Biblioteca Nacional de Santiago que había mandado copiar en Madrid el naturalista e historiador francés Claudio Gay, y se limitó a reproducirla sin editarla. Urteaga y Romero, en cambio, centraron su trabajo de edición en "las notas explicativas y concordancias, como lo exige el moderno método de investigación histórica, que ha de presentar las fuentes de información depuradas y relacionadas con sus afines, para, así, asegurar mejor el criterio de autoridad"[35]. Las notas constituyen, efectivamente, la principal riqueza de esta nueva edición que resulta más legible que la "transcripción" anterior,

---

[34] Markham había sido el principal editor de crónicas de Indias en lengua inglesa del siglo XIX. Publicó: *The Travels of Pedro de Cieza de Leon, A. D. 1532-1550, Contained in the First Part of His Cronicle of Peru* (1864); *Narrative of the Proceedings of Pedrarias Davila in the Provinces of Tierra Firme or Castilla del Oro, and of the Discovery of the South Sea and the Coasts of Peru and Nicaragua, Written by Adelantado Pascual de Andagoya* (1865); *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas, by the Inca Garcilaso de la Vega*, 2 vols. (1869-1871); *Reports on the Discovery of Peru* [textos de Xerez, Estete, Sancho y Hernando Pizarro] (1872); *Narratives of the Rites and Laws of the Incas* [textos de Cristóbal de Molina el Cuzqueño, Santa Cruz de Pachacuti, Francisco de Ávila y Polo de Ondegardo] (1873); *The Natural and Moral History of the Indies*, by Father Joseph de Acosta [nueva edición de Markham de la traducción de Edward Grimston, 1604] (1880); *The Second Part of the Chronicle of Peru, by Pedro de Cieza de Leon* (1883); *The Journal of Christopher Columbus (During his First Voyage, 1492-1493), and Documents Relating the Voyages of John Cabot and Gaspar Corte Leon* (1893); *The Letters of Amerigo Vespucci, and Other Documents Illustrative of His Career* (1894); *Narratives of the Voyages of Pedro Sarmiento de Gamboa to the Straits of Magellan, 1579-1580* (1895); *The Voyages of Pedro Fernandez de Quiros, 1595 to 1606* (1904); *History of the Incas by Pedro Sarmiento de Gamboa and The Execution of the Inca Tupac Amaru by Captain Baltasar de Ocampo* (1907); *The War of Quito by Pedro de Cieza de Leon and Inca Documents* (1913); *Civil Wars of Peru by Pedro Cieza de Leon: The War of Chupas* (1917); *Civil Wars in Peru: The War of Las Salinas. By Pedro de Cieza de Leon* (1923). Cfr. Villarías Robles (2005: 141-143) [apéndice: "Bibliografía americanista de Clements R. Markham (1830-1916)"].

[35] Según reza en la portada, Horacio H. Urteaga realizó las anotaciones y concordancias y Carlos A. Romero las noticias biográficas y bibliográficas.

pero para la cual –lamentablemente– se utilizó otra copia del manuscrito: la del bibliógrafo peruano Félix Cipriano Coronel Zegarra, que se guardaba en la Biblioteca Nacional de Lima.

Urteaga y Romero inauguraron con la obra de Molina la patriótica "Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú" en la que publicaron crónicas y relaciones inéditas o raras en ediciones destinadas a los historiadores del antiguo Perú[36]. Pensando en ellos se tradujeron las expresiones quechuas y se relacionó la información ofrecida por Molina con la aportada por sus contemporáneos con el objeto de facilitar la confrontación de documentos.

---

[36] Tomo 2: *Instrucción que el Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui dio al licenciado Lope García de Castro*.

Tomo 3: reimpresión de las *Relaciones e informes acerca del gobierno, religión y costumbres de los indios*, de Polo de Ondegardo.

Tomo 4: *Crónica de Lima*, de Francisco de Mogaburu.

Tomo 5: *Visita general del virrey don Francisco de Toledo (1572)* y la *Relación de los errores y falsos dioses de los indios de Huarochirí* de Francisco de Ávila (1608).

Tomo 6: *Primera parte de las Relaciones sobre la conquista*, que contendrá la Relación de Francisco de Jerez acerca de la conquista de la Nueva Castilla, Relación de Pedro Sancho acerca de la conquista del Perú y la Carta del capitán Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo dándole razón de la llegada de los españoles al Perú y la captura de Atabaliba.

Tomo 7: *Segunda parte de la Relaciones de la conquista*, que contendrá la Carta de don Francisco Pizarro acerca de la conquista dirigida al Rey, existente en la biblioteca imperial de Viena; Relación de un capitán español acerca de la conquista del Perú (1536) traducida de la colección de Ramuzio; Relación del descubrimiento y conquista de los reynos del Perú, escrita por Pedro Pizarro, y la Relación sumaria acerca de la conquista y pacificación del Perú, obra del padre mercedario Fr. Luis Naharro.

Tomo 8: *La idolatría en el antiguo Perú*, sacada de la crónica moralizada de Calancha, del Tratado de los Evangelios de Francisco de Ávila y de la Exhortación contra las idolatrías de los indios por el arzobispo Villagómez.

Tomo 9: *Relación de los primeros agustinos acerca de las idolatrías de los indios de Huamachuco* y *La representación hecha por el licenciado Falcón sobre los daños que se hacen a los indios (siglo XVI)*.

Tomo 10: *Informaciones de los quipocamayos a Vaca de Castro acerca del gobierno y descendencia de los Incas*; y *Origen y gobierno de los Incas y lo acontecido antes que ellos señoreasen a los indios de este reyno, declaración hecha por señores que sirvieron a Inca Yupanqui, Tupac Yupanqui, Huayna Capac y Huascar Inca*.

Tomo 11: *Estudios sobre etnología y civilización del antiguo Perú*, de J. W. Tshudi.

Tomo 12: *Extirpación de la idolatría en el Perú*, de Pablo Joseph Arriaga.

Así pues, en 1916 apareció en el primer tomo de dicha colección la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina (cura de la parroquia de N. S. de los Remedios del Cuzco) junto a la *Relación de la conquista y población del Perú* de su homónimo Cristóbal de Molina (sochantre de la catedral de Santiago de Chile) confirmándose las sospechas apuntadas por Thayer Ojeda en el prólogo a la edición chilena sobre la existencia de dos Cristóbal de Molina que habían sido confundidos como una sola persona.

En 1943 se volvieron a juntar los cronistas tocayos en un nuevo volumen bajo el título de *Las crónicas de los Molinas* publicado en la colección "Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana". Ésta ha sido la edición más manejada e incorpora un prólogo bio-bibliográfico de Carlos A. Romero (que reproduce el estudio titulado "Los dos Cristóbal de Molina" incluido en la edición de 1916), un epílogo crítico-bibliográfico de Raúl Porras Barrenechea y las anotaciones y comentarios del editor, el historiador Francisco A. Loayza, orientados en la misma dirección que su predecesor Urteaga (traducción de vocablos quechuas y concordancia de fuentes). La principal novedad introducida por Loayza (que tuvo que utilizar la copia tomada por Coronel Cegarra por haberle sido negado el acceso al manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid) es la de la modernización del texto. A pesar de declarar haberse limitado a la actualización de la ortografía "respetando integralmente la construcción gramatical, y el valor y sentido de cada vocablo por arcaico que sea", en el proceso de cotejo y edición del manuscrito he podido verificar que Loayza corrige constantemente la lengua de Molina sin advertirnos de las intervenciones en el texto con las que enmendó las faltas de correspondencias entre tiempos verbales, añadió conjunciones y preposiciones, eliminó repeticiones e incluso trocó palabras de contenido léxico, con lo cual el relato de las fábulas y ritos de los incas del párroco cuzqueño quedó un tanto desfigurado.

Tres años después el escritor, historiador y folklorista argentino Ernesto Morales publicó en Buenos Aires el texto de Molina con un clara intención divulgadora. Para ello tomó como base la edición de Urteaga reproduciendo sus notas y actualizando y corrigiendo la ortografía del texto.

> La cantidad de errores que encontramos, hacía molesta en extremo su lectura. Muchos de ellos son debidos, no sólo a la mediana instrucción gramatical y literaria de un cura de aquella época tumultuosa, sino al copista. ¿Para qué entonces conservarlos?

Para modernizar la crónica, Morales se permitió asimismo reestructurarla en seis capítulos[37] insistiendo en el propósito perseguido de la comprensión del común de los lectores, y eliminó sin justificar las oraciones en quechua, las cuales han sido consideradas como uno de los tesoros más valiosos del texto de Molina.

En las primeras décadas del siglo XX surgió en la América andina –en Argentina y Perú principalmente– un movimiento de restauración del "espíritu" quechua en el que podríamos encuadrar estas ediciones y otros estudios que trataron de verificar la filiación original y fijar el desarrollo histórico de su literatura. En este sentido, las oraciones o "himnos" transcritos por Molina se erigieron en una de las primeras muestras de poesía quechua y se convirtieron en un monumento literario[38]. Ricardo Rojas publicó en 1937 los *Himnos quechuas*, un volumen en el que compiló tres series de textos que son cantos religiosos, los cuales equiparó a los salmos bíblicos o las plegarias helénicas. La primera de estas series está constituida por las oraciones procedentes de la *Relación* de Molina, sigue otra con las contenidas en la de Pachacuti o Salcamayhua[39], a las que se agregó una última serie de invocaciones religiosas recogidas de la tradición oral en los valles andinos del noroeste de Argentina (más concretamente en Catamarca, Tucumán y Salta) por Juan B. Ambrosetti, Samuel Lafone Quevedo y Adán Quiroga[40]. Comentaba el quechuófilo argentino que en las diferentes ediciones publicadas hasta ese momento se habían dado varias traducciones de los "himnos" y que tampoco coincidían las versiones del texto quechua ya fuera por lo mendoso del original, por las incorrecciones de las copias utilizadas o por los arreglos introducidos por los diversos editores (Markham y Urteaga[41]), razón

---

[37] I Los orígenes y el diluvio; II Fábula de las guacamayas; III Los quipos; IV El Inca Yupanqui; V Las huacas y sus hechiceros; VI Cultos, sacrificios y festividades (mayo, junio, julio, agosto, septiembre, octubre, noviembre, diciembre, enero, febrero, marzo, abril).

[38] V. Rojas (1937), Farfán (1942), Lara (1947), y más modernamente la antología de Bendezú (1980).

[39] La *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui se conserva en el mismo códice de la Biblioteca Nacional de España que incluye la de Molina.

[40] La publicación salió bajo el patrocinio del Instituto de Literatura Argentina, dirigido por Ricardo Rojas, quien justifica el volumen diciendo que "el idioma de los Incas háblase aún en Santiago del Estero y subsiste en la toponimia y el folklore de nuestras provincias andinas", y porque "plegarias análogas fueron recogidas de la tradición oral de nuestro país".

[41] No se tuvo en cuenta la edición de Thayer Ojeda por la crítica desfavorable que mereció de Carlos Romero, quien consideró incorrecta la copia que había servido para aquella edición (Cfr. Romero 1916).

por la cual no sólo reunió en su edición las diferentes versiones para que se pudieran cotejar las variantes del texto quechua y de sus traducciones[42], sino que encargó al cuzqueño Juan A. Rozas un trabajo de restitución textual y una nueva versión castellana.

Veinticinco años después, Teodoro Meneses llevó a cabo un trabajo filológico parecido, pero de mayor profundidad y alcance. En una primera entrega el reputado quechuista efectuó un análisis morfosintáctico del texto quechua de cada uno de los himnos, una transcripción fonética y una traducción literal como estudio preliminar de una nueva traducción de estos himnos que publicaría en una segunda entrega confrontando los textos de las transcripciones y traducciones anteriores con el fin de obtener la mayor aproximación al texto y contexto originales y satisfacer así la demanda de historiadores y literatos[43].

A pesar de que el manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, la *Relación* de Molina no suscitó interés editorial en España hasta que no sonaron las campanillas que anunciaban la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento. Entre los muchos proyectos que fueron impulsados por la celebración de la efemérides se encuentra la "Colección de Crónicas de América" de Historia 16, que representa el repertorio más completo de textos de la primitiva historia americana. En el tomo 48 de esta colección se publicó en 1989, bajo el título globalizador de *Fábulas y mitos de los incas*, el texto de Cristóbal de Molina acompañado esta vez de la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas* de Cristóbal de Albornoz. La edición de la *Relación* de Molina corrió a cargo del antropólogo Henrique Urbano, quien realizó una "versión paleográfica levemente modernizada" del manuscrito de resultado muy objetable. Los criterios de edición no se explicitaron y es imposible colegirlos implícitamente, pero tras la compulsa con el manuscrito se ha verificado que la supuesta

---

[42] En su edición Markham publicó los himnos a dos columnas poniendo junto al texto quechua su propia versión inglesa.

[43] Meneses (1962 y 1964). Las traducciones que Meneses considera válidas son: la versión libre o "declaración" de Molina (según la edición de Loayza) y la del quechuista cuzqueño J. M. B. Farfán publicada en la *Revista del Museo Nacional de Lima* en 1945. No obstante, el investigador reconoce las limitaciones de su trabajo y de los antecedentes, pues nadie hasta ese momento había podido trabajar directamente con el manuscrito custodiado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

modernización se realizó de forma totalmente arbitraria y caótica. A esto cabe añadir la intromisión del editor en el cuerpo del texto. Urbano introdujo unos epígrafes[44], que aunque no los considero necesarios, pueden justificarse por su utilidad para la localización de la información dentro del texto, por ser lo suficientemente objetivos como para no condicionar la lectura y por ir convenientemente encerrados entre corchetes. Sin embargo, el otro caso de injerencia del editor me parece inadmisible.

Ya hemos comentado cómo una de las riquezas del texto de Molina reside en la inclusión de esa serie de oraciones o himnos en quechua, oraciones que el propio cronista traduce al castellano. Se trata de una traducción libre que suele incorporar explicaciones y comentarios en español a las palabras y las cosas indígenas. Estas paráfrasis dicen mucho de lo que era para Molina el trabajo de traducción, que no se limitaba a un simple traslado literal entre lenguas, sino que constituía toda una labor de desciframiento de las oscuridades del discurso en un ejercicio casi epistémico en el que traducir es aclarar, hacer comprender.

Urbano reescribe tanto los textos en quechua como sus respectivas traducciones y se permite hacerlo en plena página, en vez de retirarse al discreto segundo plano de la nota al pie, que sería el lugar que le correspondería como editor. Además, resulta muy significativo y significante el cambio en la disposición del texto, que en el manuscrito se escribe a renglón seguido y que el editor reescribe en verso sin ofrecer explicación alguna de tal modificación. En cuanto a la traducción, Urbano le enmienda la plana a Molina para regresar a una versión supuestamente más fiel a la lengua quechua sin respetar las peculiaridades gráficas y lingüísticas del único testimonio conservado de la *Relación*. Puede que el editor honre el quechua, pero falta al autor y a la época del texto que trabaja sin tener en cuenta la estrechísima relación e imbricaciones entre los problemas textuales y los contextuales.

Ante el panorama descrito, decidimos en 2005 emprender una nueva edición de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* con criterios filológicos que le devolvieran al texto su pureza original. Mientras acometíamos dicha tarea

[44] "Origen de los Incas", "Mito de los héroes Viracocha", "Mito de origen de los Cañaris", "Mito de los Cuyos-Ancasmarca", "Quipos y quipocamayos", "Reforma y teología de Inga Yupanqui", "Visión de Ynca Yupanqui en Susurpuquio", "Funciones rituales y sus ministros", "Calendario litúrgico", "La *Capacocha* o *Qhapaq Ucha*: Sacrificios humanos", "*Taqui ongoy*: Epidemia y rebelión" y "Otras prácticas rituales".

llegó la noticia de la inminente publicación en el Perú de una nueva edición de Molina. Al cabo de un año pudimos ver el trabajo reelaborado por Henrique Urbano en colaboración esta vez con el lingüista y quechuólogo Julio Calvo, quienes publicaron bajo el auspicio de la Universidad de San Martín de Porres un volumen con una versión actualizada y una versión paleográfica del texto en el año 2008. La actualización es ahora completa, pero continuamos echando en falta los criterios seguidos, máxime cuando en varias ocasiones la edición modernizada se aleja de la transcripción paleográfica que la acompaña.

El número de notas se ha incrementado ostensiblemente respecto a la edición anterior (de 153 a 435). La anotación del texto comenta fundamentalmente los mitos y ritos narrados por Molina contrastándolos con la literatura antropológica y cronística y explica las referencias quechuas del texto y los topónimos. La introducción de Urbano –ligeramente corregida y aumentada– proporciona bastantes datos del autor y su época, y se centra en su mayor parte en el análisis de la interpretación católica de la mitología andina, ya que esto constituye uno de los principales intereses del antropólogo, para el que Molina es un eslabón fundamental en la cadena de acceso al fundamento del pensamiento mítico prehispánico. Julio Calvo escribe un breve texto sobre los aspectos lingüísticos de la *Relación* de Molina y un extenso apéndice sobre el léxico quechua, al que cabe añadir otro apéndice con varios mapas elaborados por Jessica Sánchez Quiroz.

En resumen, podría decirse que las ediciones realizadas hasta ahora se han concentrado en el estudio del quechua pero han descuidado el tratamiento del castellano dejando oscuros o desvirtuando muchos pasajes de la *Relación*. Por eso, hemos considerado oportuno publicar de nuevo el texto de Molina en una edición filológica que podríamos considerar crítica, ya que a pesar de contar con un testimonio único, ha sido necesario fijar el texto debido a las numerosas dificultades de lectura que éste presenta desde el punto de vista lingüístico y gramatical.

Los problemas que se han tenido que enfrentar para llevar a cabo la presente edición son varios y de diversa naturaleza. Ya se ha mencionado que el manuscrito original ha desaparecido. Solamente se ha conservado una única copia con huecos en blanco y gran número de errores (que se incrementan notablemente a partir del folio 27), lo cual ha propiciado que ante las dificultades de comprensión, la solución más fácil haya sido la de culpar al copista corrigiéndolo sin indicación alguna. Sin embargo, no todos los errores son de copia.

Si la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* resulta un texto de ardua intelección es debido especialmente a la cantidad de anacolutos que presenta en su escritura, anacolutos que obedecen a dos causas principales: su procedencia oral y la posible contaminación de la lengua quechua. Cristóbal de Molina escribió esta crónica utilizando fuentes orales indígenas procedentes de los "viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huayna Capac, y de Huascar Ynca y Manco Ynca hazer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran". Así pues, el escritor traduce el testimonio de sus informantes narrando al lector en estilo indirecto las fábulas y ritos de los incas e intercalando en el relato sus propias explicaciones con oraciones subordinadas de distinta índole que se suceden una tras otra quedando el verbo principal muy alejado.

Debemos tener siempre presente que Molina está traduciendo y que en ese ejercicio de traslación es imposible zafarse de los cruces, las interferencias, los contagios y las confusiones. Sobre los orígenes y formación de Cristóbal de Molina no se sabe mucho más de lo que aportara Raúl Porras Barrenechea en su día: que era andaluz (había nacido en Baeza antes de 1529), que debió llegar al Cuzco hacia 1556 y que en 1565 fue nombrado cura del Hospital de los Naturales por su dominio de la lengua quechua[45]. Y, en efecto, la lectura de este texto revela a un español poco instruido (como lo eran generalmente

[45] Cfr. Porras Barrenechea (1986: 349-353). En un artículo publicado en 1950 Porras Barrenechea acrecentó los datos que había proporcionado Romero en 1916. No hemos podido consultar ese artículo, pero sí nos ha llegado su contenido, puesto que fue el que utilizó el mismo historiador para la elaboración del capítulo dedicado a Cristóbal de Molina en *Los cronistas del Perú* (1962, reeditada en 1986). En dicho texto, Porras desmiente enérgicamente la atribución de mestizaje que se le había hecho a Molina, idea que había prevalecido durante la primera mitad del siglo XX debido en gran parte a la suposición difundida por Romero. La hipótesis iba avalada por el hondo conocimiento del quechua de Molina y sus dificultades para con el español: "Nada hemos podido averiguar sobre el origen del Padre Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, ni quiénes fueron sus padres, ni la fecha de su nacimiento. Para nosotros, fué un mestizo, fruto del cruzamiento de español é india, como Valera y como Garcilaso, hijo tal vez de Francisco de Molina, que vino á raíz de la conquista, viajó por el país y se estableció en Lima, donde recibió las órdenes eclesiásticas entre los años de 1545 y 1550, en que le encontramos de capellán del hospital de españoles de esta ciudad, nacido probablemente en el Cuzco, donde quedó radicado para siempre. Su profundo conocimiento del quechua, quizá la lengua materna, y las pocas relaciones con Elio Antonio el nebrisense y Juan del Encina, que demuestran sus escritos, prueban nuestro aserto" (Romero 1915: XVI).

los párrocos de Indias) y con un pobre –aunque a veces expresivo– manejo de los recursos de la expresión escrita.

Sin embargo, a la hora de caracterizar la lengua de Molina se ha de proceder con suma cautela, pues no podemos aquilatar las intervenciones del copista. Para unos, el autor (o el copista) escribe (o habla) muy mal el quechua; para otros, el copista (o el autor) lee (o escribe) defectuosamente el castellano. El profesor José Mª Enguita ha estudiado algunos rasgos lingüísticos (especialmente la alternancia vocálica y la falta de concordancia de género, número nominal y número verbal de 3ª persona) que manifestarían el influjo ejercido por el quechua sobre el castellano de la *Relación*[46], cuyo texto se erige para el lingüista en una temprana muestra del contacto de lenguas característico del español andino[47]. No obstante, como él mismo apunta, debemos tener en cuenta que estos fenómenos están ya presentes en el español de los Siglos de Oro.

Criterios de edición

Por todo lo dicho, se ha querido respetar al máximo las vacilaciones lingüísticas, escriturales y epistemológicas de un texto y de una época de compleja e interesantísima transferencia cultural actualizando tan sólo determinados aspectos que es necesario modernizar para facilitar la lectura. En este sentido, la puntuación ha sido quizás el elemento más trabajado. Si la falta de coherencia sintáctica es frecuente en la lengua oral, no ocurre lo mismo en la lengua escrita, por lo que he intentado facilitar la comprensión del texto a través de la puntuación, a la vez que he tratado de reproducir en cierta manera ese tono de recitación que aparece marcado gramaticalmente con la reiteración de la conjunción "y" usada en solitario o como parte de ciertos sintagmas que se repiten como muletillas: "y dicen", "y también", "y así". Por lo mismo, he tendido a hacer frases más cortas y a disponer el texto en muchos más parágrafos de los que presenta el manuscrito, cuyas marcas de párrafo –que son pocas en realidad– no sólo se han respetado sino que se han reproducido al margen con un signo muy parecido (ϒ).

---

[46] V. Enguita Utrillo (2006, 2007, 2008 y 2009).

[47] Para el estudio del español andino Cfr. los trabajos de Cerrón Palomino y Rivarola consignados en la bibliografía.

El otro gran problema que presenta la edición de este relato es el tratamiento de la lengua quechua. El quechua es motivo de constante referencia en el texto y, si la escritura del español no estaba sistematizada en aquella época, las irregularidades en este idioma sin tradición escrita eran mayores aún. Por eso se ha optado por ofrecer una transcripción paleográfica de los términos tal y como aparecen en el manuscrito, ya que suponen una interesante muestra de la influencia gráfica del español sobre dicha lengua, y para la cuestión de la separación de palabras en los fragmentos más largos de las "oraciones", nos hemos servido del excelente y minucioso trabajo filológico realizado por el insigne quechuista Teodoro Meneses antes aludido[48].

Los vocablos y fragmentos en quechua se marcan con cursiva, salvo los nombres propios –como es costumbre– y "chácara", "coca" e "inca" (escrito *ynca* o *ynga*), que pertenecen al acervo común del español desde hace varios siglos. Molina es bastante prolijo a la hora de explicar y consignar el nombre que los indios daban a distintos oficios, sacerdotes, hechiceros, vestidos, ceremonias, ritos, fiestas, bailes, ofrendas, sacrificios, etc.[49], así que resulta enormemente significativo cuando utiliza términos quechuas sin aclarar, pudiendo deducir de ello que serían de uso corriente en el Cuzco de la época. Es el caso de *ynca*, *mitima*, *guaca*, *cóndor*, *chácara*, *llayto*, *coca*, *paco*, *puna*, *chuspa*, *aillos*, *mochar*, *camayo*, *papa*, *vilca*, *curaca*, *ycho*, *puma* y *llipta*, para los que he estimado oportuno poner una nota con una pequeña historia de la palabra ofreciendo la definición de los diccionarios de quechua coetáneos[50] y consignando, cuando han sido incluidos en el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia, la fecha de su incorporación.

He querido dejar que el texto hablara por sí mismo, así que he limitado las anotaciones léxicas a los casos referidos, a un par de americanismos de dis-

---

[48] Agradecemos a Luis Millones el habernos dado a conocer el trabajo de Teodoro Meneses en el IV Congreso Internacional de Peruanistas celebrado en Santiago de Chile en abril de 2007.

[49] Dada la abundancia y riqueza de este corpus quechua, he considerado de utilidad confeccionar unos índices onomástico, toponímico y de léxico cultural incaico.

[50] El primer diccionario de quechua es el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560) de fray Domingo de Santo Tomás. Si la palabra en cuestión no constaba en este glosario, he recurrido al siguiente repertorio: el *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española* (1586), conocido como el Anónimo, que a veces amplía las definiciones de Santo Tomás. En último término he consultado el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca* (1608) de Diego González Holguín.

tinta procedencia y a algunas palabras castellanas en desuso. Las notas textuales recogen las correcciones efectuadas, dejando constancia de la lectura original del manuscrito y contrastando en algunos casos las diferencias de lectura respecto a las ediciones anteriores[51].

Si con la puntuación hice prácticamente *tabula rasa*, en las grafías he intentado ser lo más fiel posible, aunque me he visto obligada a hacer ciertos ajustes para no sobrecargar de dificultades al lector. He aquí las decisiones tomadas:

a) En español se ha transcrito tanto la *u* como la *v* con valor vocálico, como "u", y la *v* y la *u* con valor consonántico, como "v", porque aunque en el siglo XVI todavía convivían la vieja distinción entre los fonemas /b/ oclusivo (escrito *b*) y /v/ fricativo (con grafía *u* o *v*) y la confusión de los mismos, los historiadores de la lengua coinciden en afirmar que los grafemas que en la Edad Media solían ser la representación gráfica de los fonemas perdieron su función fonológica en el siglo XVI y se convirtieron en variantes gráficas de fonemas idénticos. Para las palabras quechuas, en cambio, se ha preferido mantener las grafías del manuscrito, puesto que algunos de estos vocablos son hoy desconocidos y no podemos saber cuál sería su pronunciación.

b) Se conservan las distintas grafías de uso arbitrario para sibilantes c / ç / z / s / ss/ y se mantienen los ejemplos de seseo: *seguedad* 'ceguedad'; *serimonias* 'ceremonias'; *gosasen* 'gozasen'; *vensedores* 'vencedores'; *veses* 'veces'; *sesavan* 'cesaban'; *pas* 'paz', *sasón* 'sazón'; *maís* 'maíz'; y alguno esporádico de ceceo como *bracero* 'brasero'.

c) Se han simplificado las duplicaciones de consonantes iniciales (*ff-*, *rr-* y *ss-*): *ffue* 5v, 24 v, 27r; *fforma* 16v, 20r; *ffuego* 6v; *ffornicacion* 7v; *ffueron* 7v; *ffabulas* 7v; *fforasteros* 10v; *ffin, ffuera* 15r; *ffuria* 22v; *ffe* 32v, 33v; *ffulana* 34r; *rreverençiaréis* 2r; *rresedir* 3r; *rra?çes* 3v; *rrespondieron* 4v; *rrelaçion*, *rreynasen*, *rrejian*, *rrespeto*, *rresplandor* 5r; *rrayos* 5v; *rreverençiar* 5v; *rreverençiasen*, *rreverençiarlas* 6r; *rrespuestas* 6v; *rrevelar* 7r; *rropa* 8r, 18r, 21r, 21v, 28v, 29r; *rropas* 9r, 19v, 29v, *rricas* 9r, 17r, *rrestava* 9r, 18r, *rregar* 9r; *rrogar* 10r; *rrostro* 10v, 30r; *rrio* 11r, 27r, 27v; *rregoçijo* 12r, 17r, 26r; *rreçibela* 14v; *rrepartido* 17r, 31v; *rreverençia* 17r, 24v, 27r, 32r; *rrespondednos* 17v; *rreconpensa* 18r; *rremi-*

[51] En el caso de las ediciones de Urbano se ha tenido en cuenta la última: Urbano y Calvo (2008).

tiendola 18v; *rreçevia* 19r, 29r; *rreçive* 20v; *rrecevido* 21v; *rrazones* 22r; *rrodela* 24v; *rreçivalo* 25v; *rremate* 26v, 27v, *rreferia, rrefiero, rrogando* 26v; *rrepresas* 27r; *rrodeo* 27v; *rrecojian* 28r; *rreçevian* 29v, 30r, 30v; *rreçevir* 29v; *rrazon* 30r, 31v, 32r; *rreal* 31v, 34v; *rrepartimiento* 32v; *rreyno* 33r; *rresuçitado* 33r; *rresurecçion* 33v; *rrespondia* 34r; *rrepresentava* 34r; *rrecojidos* 34r; *rrepartimientos* 34v; *rreynos* 34v; *rrios* 35r; *rresçevid* 35r; *sseguiente* 4r; *ssuya* 13r.

En cambio, se han dejado las duplicaciones de *-ff-* en interior de palabra (*differençias*, *sacrifficio*, *veneffiçiar*, *veneffiçiavan*, *effeto*, *conffessavan* y *offrecian*), pero simplificado la doble *rr* después de *n* o *l* (grupos *–nrr-* y *–lrr-*) por carecer de valor fonético alguno (*enrroscadas* 5v; *honrrada* 20v; *enrroscada* 26r; *alrrededor* 8r, 10v, 26v, 29r).

Asimismo, se ha corregido en el texto el empleo de *r* para la vibrante múltiple en posición intervocálica, que presenta un número notable de casos[52]: *cero* 'cerro', *maçamora* 'mazamorra', *ariva* y *ariba* 'arriba', *deramar* 'derramar', *corer* 'correr', *arojar* 'arrojar', *enteravan* 'enterraban', *derocado* 'derocado', *baridas* 'barridas', *desaraygar* 'desarraigar'; dejando consignada en nota la forma que aparece en el manuscrito.

d) Otras alteraciones consonánticas. Se han corregido casi siempre las aspiraciones de *s*, *r* y *l* implosivas (por ejemplo *cossa* 8r por 'cossas'; *aperjava* 13v por 'asperjaba'; *properas* 25r por 'prósperas'; *a* por 'al') porque dificultaban la fluidez de la lectura, ya que son numerosos los casos y afectan a la concordancia de número en el caso de la *s*. El rotacismo de *l* y *r*, en cambio, no se ha modificado porque los ejemplos son menos y fácilmente identificables: *lumbrares* 11v, *armoçavan* 23v, *enbarsamado* 28r, *er* 29r, *arbores* 29v, *pedricando* 33v.

e) Se ha restituido el signo abreviativo de la *ñ* sin anotar las pocas veces que falta por ser un error común de copia (*senores* 1r; *albanar* 13r; *anos* 19v; *tanendo* 20v; *lena* 24v).

f) Por ser un error frecuente en la copia también, se ha restituido o eliminado el signo cedillado sin anotar en los ejemplos evidentes de descuido por parte del amanuense: *bracos* 5v y 21r; *empecava* 11v, 25v; *enpecavan* 17v; *acotavan* 21r 'azotaban'; *acotado* 21r 'azotado'; *acules* 23r; *çatorçe* 19v. Con las

---

[52] La neutralización de la oposición r/ř podría deberse al influjo ejercido por el quechua sobre la pronunciación del español en que está escrito la Relación, pero la interpretación del hecho grafémico resulta insuficiente para comprobar el fenómeno (Cfr. Enguita 2006: 202 y 2009: 318).

palabras quechuas he procedido del mismo modo en el caso de *guaraças* 20v 'guaracas'; *guaça* 22r 'guaca', *canço*13v (*çanco* 'sanco'); *cara* 35r 'çara' (en *paracaycara*, *collicara* y *cumacara*). He anotado, sin embargo, la primera aparición de *yahuarcanco* por *yahuarçanco* 'yaguarsanco' por la sorprendente regularidad de la grafía errónea y el caso de *cupay* 25v por *çupay* 'supay' por ser testimonio único y no tener, por tanto, otros términos de comparación en el mismo texto.

g) Se han mantenido los cultismos gráficos *qua-*, *que-* que aparecen en *quatro*, *quarenta*, *quadras*, *qual*, *quales*, *quando*, *quantas*, *esquadrones*, *pasqua*, *queva*, *quenta* añadiendo la diéresis en *qüe-*.

h) Se ha conservado también la *y* con valor vocálico (traýdo).

i) Las alteraciones en las vocales son muy abundantes en el texto llegando a darse incluso en la vocal tónica. Junto a los casos corrientes de vacilaciones en las vocales átonas de *perroquia*, *deluvio*, *edefiçios*, *venieron*, *puniendo*, *seguiente*, *cerimonias*, *mesmas*, *tresquilado*, *recevido*, *deziembre*, *murían*, *flocaduras*, *siguido*, *reçevían*, *mantinimientos*, *endimoniados*, *pudía…* nos encontramos muchos otros ejemplos, algunos de los cuales no han sido documentados hasta ahora (al menos no aparecen registrados en el CORDE), como *humbres*, *pequiñitos*, *repussada*, entre otros.

Aunque se ha intentado conservar la ortografía original (incluso con sus errores, ya que los errores ortográficos pueden ser de alto valor lingüístico), he corregido cuando la forma con la vocal "alterada" se prestaba a confusión por homonimia con otra palabra: *paresçieron* 1v 'perecieron'; *espaçificar* 3v 'especificar'; *vevían* 3v 'vivían'; *enpeçar* 3v 'empecer'; *vevir* 9v 'beber'; *di* 12r 'de'; *dichosisemos* 17r 'dichosísimos'; *contavan* 20v 'cantaban'; *veviesen* 29v 'viviesen'; *riçar* 33v 'rezar'.

Salvo alguna excepción cuya forma actual era fácilmente identificable en el texto (*corrir* 22v 'correr'; *grandésima* 13v 'grandísima'; *multiplequen* 14v 'multipliquen'), he rehecho también los casos de variación en la sílaba tónica: *deçer* 2r 'deçir'; *incleyen* 3r 'incluyen'; *pento* 10v 'punto'; *deste* 14v, 15v 'diste'; *vençedos* 17r 'vencidos'; *asperiça* 29v 'aspereza'; *pasesen* 32r 'pasasen'. A éstos cabe añadir alguno de los ejemplos raros de modificación en la sílaba átona sin registro en el CORDE, los cuales he creído oportuno corregir para facilitar la lectura (*desdechados* 10v 'desdichados', *venederos* 21r 'venideros') y la forma *siniça* 26v 'ceniza', del que se testimonian escasos ejemplos en las variantes *cinisa*, *ciniza* y *çiniza*. No obstante, cada vez que he retocado el texto he dejado constancia en nota de la forma que aparece en el manuscrito.

j) Se han desarrollado las abreviaturas y seguido el uso actual de la separación de palabras, pero no se han actualizado las contracciones *al* ni *del*, ya que se detecta un interés especial por parte del copista en mantener las dos palabras. También se han conservado las aglutinaciones que aparecen en el manuscrito (*d'este*, *d'esta*, *d'esto*, *d'estos*, *d'él*, *d'ella*, *d'ello*, *d'ellos*, *d'ellas*, *desd'el*, *desd'este*, *en'ste*, *a'yudarles*, *a'lgún*, *a'lgunos*, *a'lguna, hast'a*, *par'ello*, *qu'entre*, *qu'esta*, *qu'está*, *qu'es*, *qu'en*, *l'entrasen*, *present'estava*, *y'an, se'andando*) marcando con un apóstrofo las vocales embebidas. Asimismo, se ha respetado, por ser costumbre ortográfica habitual en el español de los Siglos de Oro, la supresión de la preposición "a" en las perífrasis verbales (*empeçado armar*, *bolvían açotar*, *tornavan açotar*) y en los casos de rección prepositiva en los que el verbo rector precedía inmediatamente al complemento (*llegar aquella fiesta*, *yban adorar*). He creído necesario, sin embargo, marcar con un apóstrofo la *a* elidida en otros contextos sintácticos para evitar posibles ambigüedades (*a'lgunos çerros llegavan*, *yr por sus pies a'lguna*).

k) En general se han corregido los abundantes ejemplos de falta de concordancia de género, número nominal y número verbal consignando en nota la forma que aparece en el manuscrito.

l) Se han seguido las normas ortográficas actuales tanto en la acentuación y puntuación, como en el uso de mayúsculas.

Relación de las fábulas y ritos de los incas de Cristóbal de Molina

[f. 1r] Relación de las fábulas i ritos de los ingas hecha por Christóval de Molina, cura de la perroquia de Nuestra Señora de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reverendíssimo señor obispo don Sebastián de el Artaum, del Consejo de su Magestad.

Porque la *Relación* que a Vuestra Señoría Ilustríssima di de el trato, del origen, vida y costumbres de los Ingas[1], señores que fueron de esta tierra, y quántos fueron, y quién[2] fueron sus mugeres, y las leyes que dieron, y guerras que tuvieron y gentes y naciones que conquistaron, y en algunos lugares de la *Relación* trato de las ceremonias y cultos que ynventaron, aunque no muy especificadamente, parecióme ahora, principalmente por mandármelo Vuestra Señoría Reverendísima, tomar algún tanto de travajo para que Vuestra Señoría Reverendísima vea las ceremonias, cultos y ydolatrías que estos yndios tuvieron, para lo qual hize juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huayna Capac, y de Huascar Ynca y Manco Ynca hazer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran; y para entender dónde tuvieron origen sus ydolatrías, porque es assí que éstos no usaron de escritura.

Y tenían en una casa de el Sol llamada Poquen Cancha, que es junto al Cuzco, la vida de cada uno de los yngas y de las tierras que conquistó pinta-

[1] Ynca. "Nombre delos reyes desta tierra" (Anónimo 1586). No fue incorporada al *Diccionario de la Academia* hasta el año 1884.

[2] A pesar de que la forma del pronombre interrogativo y relativo *quienes* surgió en el siglo xvi, se abrió camino muy lentamente y la mayoría de los escritores prefirieron *quien* como plural hasta el siglo xviii.

do por sus figuras en unas tablas, y qué origen tuvieron. Y entre las dichas pinturas tenían assimismo pintada la fábula siguiente:

[fol. 1v] En la vida de Mango Capac, que fue el primer ynca de donde enpeçaron a jatarse y llamarse Hijos del Sol y a tener prinçipio la ydolatría y adoración del Sol, y tuvieron gran noticia del Deluvio, y dicen que en él peresçieron[3] todas las jentes y todas las cosas criadas, de tal manera que las aguas suvieron sobre los más altos cerros que en el mundo avían, de suerte que no quedó cossa biva eçepto un hombre y una muger que quedaron en una caja de un atambor. Y que al tiempo que se recojieron las aguas, el viento hechó a éstos en Tiahuanaco, que será del Cuzco más de setenta leguas poco más o menos. Y que el Hacedor de todas las cossas les mandó que allí quedasen por *mitimas*[4]. Y que allí en Tiahuanaco el Haçedor enpeçó hazer las jentes y naciones que en esta tierra ay, y haziendo de barro cada nación, pintándoles los trajes y vestidos que cada uno avía de traer y tener, y los que avían de traer cavellos, con cavello, y los que cortado, cortado el cavello; y que concluydo, a cada nación dio la lengua que avía de hablar y los cantos que avían de cantar, y las simientes y comidas que avían de sembrar. Y acavado de pintar y hazer las dichas nasçiones y bultos de barro dio ser y ánima a cada uno por sí, así a los hombres como a las mugeres, y les mandó se sumiesen debajo de tierra cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase. Y así, diçen que los unos salieron de qüebas, los otros de çerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles; y otros desatinos d'esta manera. Y que por aver salido y enpeçado a muntiplicar d'estos lugares y aver sido de allí el prinçipio de su linaje, hizieron *guacas*[5] y adoratorios estos lugares en memoria del primero de su linaje que

---

[3] paresçieron

[4] Mitimas. Éste es uno de los pocos términos que Molina no explica, quizás porque ya era de uso corriente en la época. En los primeros diccionarios de quechua: "*Mithma, o mithima*: forastero o estrangero que está de asiento" (Santo Tomás 1560); "*Mitmac*. Aduenedizo, auezindado en algun lugar" (Anónimo 1586 y González Holguín 1608). *Mitimaes* es la forma adoptada por la literatura historiográfica moderna y su acepción más generalizada es la de 'colonos'.

[5] Este término se utiliza profusamente en el texto debido al tema que trata la *Relación* (aparece 90 veces bajo la forma *guaca* y 40 como *huaca*) dándose por sobreentendido su significado, razón por la cual transcribimos la definición de los primeros diccionarios de quechua: "*Guaca* -Templo de ydolos, o el mismo ydolo" (Santo Tomás 1560); "*Huaca*. idolo adoratorio o qualquier cosa señalada por la naturaleza" (Anónimo 1586); "Huacca. Ydolos figurillas de

de allí proçedió. Y así, cada nación se viste y trae el traje con que a su *guaca* vestían. Y dicen que el primero que de aquel lugar nació allí se bolvía a convertir en piedras, otros, en alcones, y *cóndores*[6], y otros animales y aves. Y así, son de diferentes figuras las *guacas* que adoran y que ussan.

ϒ Otras naciones ay que diçen que quando el Diluvio, se acavó por las aguas la jente eçepto aquéllos que en algunos çerros, [fol. 2 r] qüebas, árboles, se pudieron escapar; y que éstos fueron muy poquitos. Y que de allí enpeçaron a muntiplicar. Y que por aver escapádose y proçedido de aquellos lugares, en memoria de el primero que de allí salió, ponían ýdolos de piedra dándoles el nombre a cada *huaca* que ellos entendían avía tenido aquél de quien se jatava proçeder. Y así, las adoravan y ofreçían sus sacrefiçios de aquellas cosas que cada nación usava, no obstante que obo algunas naçiones que tuvieron notiçia, antes que el Ynca los sujetase, que avía un Haçedor de todas las cosas, al qual, aunque le haçían algunos sacrificios, no heran en tanta cantidad ni con tanta veneración como a sus *huacas*.

Y prosiguiendo la dicha fábula, diçen que al tiempo que el Haçedor estava en Tiahuanaco, porque diçen que aquél hera su prinçipal asiento, y así, allí ay unos edefiçios sobervios y de grande admiración en los quales estavan pintados muchos trajes d'estos yndios y muchos bultos de piedra de hombres y mugeres que por no ovedeçer el mandado del Haçedor dicen que los convirtió en piedras; dicen que era de noche y que allí hizo el sol, y luna y estrellas, y que mandó al sol, y luna y estrellas fuesen a la isla de Titicaca que está allí çerca, y que desde allí suviesen al çielo. Y que al tiempo que se quería suvir el sol en figura de un hombre muy resplandeciente, llamó a los yngas y a Mango Capac como a mayor d'ellos y le dixo: "Tú y tus deçendientes avéis de ser señores y avéis de sujetar muchas naçiones. Tenedme por padre y por tales hijos míos os jatad, y así me reverençiaréis como a padre". Y que acavado de deçir[7] esto a

---

hombres y animales que trayan consigo" (González Holguín 1608). Figura en el *Diccionario de la Academia* desde 1899 con la siguiente acepción: "Huaca. (Voz americana). Sepulcro de los antiguos indios del Perú y de otros pueblos de América". A partir de 1925 se precisa que es voz quechua y se remite a "guaca", manteniéndose hasta la actualidad la acepción de sepulcro con algunos detalles añadidos como el de los objetos de valor que se encontraban en su interior.

[6] *condor*. "Quebrantahuesos, ave" (Santo Tomás 1560); *cuntur*. "Buytre" (Anónimo 1586). 1ª doc. Cieza de León 1554: "Aves muy hediondas, a quien llaman auras, manteniéndose de comer cosas muertas y otras bascosidades. Del linaje destas hay unos cóndores grandísimos, que casi parecen grifos" (Cfr. Friederici). No figura en el *Diccionario de la Academia* hasta 1869.

[7] deçer

Mango Capac, les dio por insinias y armas el *sumtur paucar*, y el *champi* y otras insinias de que ellos usavan, que es a manera de cetro, que todos ellos por insinias y armas tuvieron. Y que en aquel punto mandó al sol, luna y estrellas se suviesen al çielo a ponerse cada uno en sus lugares. Y así, suvieron y se pusieron. Y que luego en aquel instante, Mango Capac, y sus hermanos y hermanas, por mandado del Haçedor, se sumieron devajo de tierra y venieron a salir de la qüeba de Paca[f.2v]ritambo[8], donde se jatan proçeder, aunque de la dicha qüeba diçen salieron otras naçiones. Y que salieron al punto que el sol, el primero día después de aver dividido la noche del día el Açedor; y así, de aquí les quedó apellido de llamarse Hijos del Sol, y como padre adorarle y reverençiarle.

Tienen también otra fábula en que diçen que el Haçedor tuvo dos hijos, que el uno llamaron Ymaymana Viracocha y el otro Tocapo Viracocha. Y que concluydo el Açedor las jentes y naçiones, y dar traças y lenguas, y aver enbiado al çielo el sol, y luna y estrellas cada uno a su lugar desde Tiahuanaco como está dicho, el Hacedor, a quien en lengua d'estos yndios le llaman Pachayachachi y por otro nombre Titiuiracochan[9], que quiere deçir yncomprehensible dios, vino por el camino de la çierra visitando y viendo a todas las naçiones cómo avían començado a muntiplicar y cumplir lo que se les avía mandado. Y que algunas naçiones que alló reveldes y que no avían cumplido su mandado, gran parte d'ellos convirtió en piedras en figuras de hombres y mugeres con el mismo traje que traýan. Fue la conversión en piedras en los lugares siguientes: en Tiahuanaco, y en Pucara, y Jauja, donde diçen convirtió la *huaca* llamada Huariuilca[10] en piedra, y en Pachacama, y en Cajamarca y en otras partes. Y oy en día están en los dichos lugares unos bultos de piedras grandes, y en algunas partes casi de bultos de jigantes que antigüísimamente devieron ser hechos por manos de hombres. Y por falta de la memoria y escritura tomaron esta fábula de deçir que por mandado del Haçedor, por no aver cumplido sus mandamientos, se tornaron en piedras. Y que en Pucara, que es quarenta leguas de la ciudad del Cuzco por el camino del Collao, diçen que baxó fuego del cielo y quemó gran parte d'ellos. Y que los que yban huyendo se convirtieron en piedras. Y que el Haçedor, a quien ellos deçían que era el padre [f. 3r] de Ymaimana Uiracochan y de Tocapo

8 Se duplica la sílaba -ca- al final de un folio y principio del siguiente por error común de copia; así, en el manuscrito aparece paca/caritambo.

9 *a. m.*: tecsiviracocha

10 *a. m.*: ydolo huariuilica

Viracochan, mandó que desde allí se partiese el mayor de sus hijos llamado Ymaimana Viracochan en cuyo poder y mano están[11] todas las cosas; y que fuese por el camino de los Andes y montañas de toda la tierra; y que fuese dando y puniendo nombres a todos los árboles, grandes y pequeños, y a las flores y frutas que avían de tener, y monstrando a las jentes las que heran para comer y las que no, y las que heran buenas para mediçinas. Y asimismo pusso nombres a todas las yervas y flores, y el tiempo en que avían de producir sus frutas y flores, y que esto mostró a las jentes, las yervas que tenían virtud para curar y las que podrían matar. Y al otro hijo llamado Tocapo Viracochan, que quiere deçir en su lengua Açedor en quien se incluyen[12] todas las cossas, le mandó fuese por el camino de los llanos visitando las jentes y poniendo nombres a los ríos y árboles que en ellos uviese, y dándoles sus frutos y flores por la horden dichas. Y que así se fuesen bajando hasta lo más bajo d'esta tierra. Y que así baxaron a la mar por lo más baxo d'esta tierra y de allí se suvieron al çielo después de aver acavado de hazer lo que avía en la tierra.

ϒ Diçen también en esta misma fábula que en Tiahuanaco, donde diçen hiço todas las jentes, hiço todas las differençias de aves, macho y hembra de cada uno, y dándoles cantos que avían de cantar cada uno, e a los que avían de resedir en las montañas, que se fuesen a ellas, y a los que en la tierra, cada uno a las partes y lugares que avían de resedir. Y que asimismo, hizo todas las diferençias de animales de cada uno, macho y hembra, y todas las demás diferençias de culebras y demás savandijas que en la tierra ay, mandando a cada uno que los que avían de ir a las montañas, fuesen a ellas, y los demás fuesen por la tierra. Y que allí manifestó a las jentes los nombres y pro[f. 3v]piedades que las aves, y animales y demás savandijas tenían.

ϒ Tenían también estos yndios, y por muy çierto y averiguado, que el Haçedor ni sus hijos no fueron naçidos de muger, y que heran ynconmutables, y que tanpoco avían de tener fin.

Otros muchos desvaríos tienen algunas naçiones d'esta tierra y fábulas de donde se jactan proçeder, que si todas las uviésemos de espeçificar[13], demás de ser prolijas, sería nunca acavar. Y assí, pondré algunas para que se entienda el desatino y seguedad en que vivían[14].

---

[11] *a.m.*: lo que hizieron los dos hijos de Pachayachec o Pachacamac

[12] incleyen

[13] espaçificar

[14] vevian

En[15] la provinçia de Quito está una provincia llamada Cañaribanba, y así llaman los yndios: *cañares*, por el apellido de la provinçia, los quales diçen que al tiempo del Diluvio, en un cerro muy alto llamado Huacayñan que está en aquella provinçia, escaparon dos hermanos en él. Y dicen en la fábula que como yban las aguas creciendo, yba el cerro[16] creçiendo, de manera que no le pudieron enpeçer[17] las aguas. Y que allí, después de acavado el Diluvio[18] y acavádoseles la comida que allí recoxieron, salieron por los çerros y balles a buscar de comer, y que hizieron una muy pequeñita cassa en que se metieron, a do se sustentavan de raýçes y yervas pasando grandes travajos y hambre. Y que un día, aviendo ydo a buscar de comer, quando a su casilla bolvieron, hallaron hecho de comer y para vever chicha[19], sin aver de dónde ni quién lo huviese hecho ni allí traýdo. Y que esto les acaeçió como diez días, al cavo de los quales trataron entre sí querer ver y saber quién les haçía tanto vien en tiempo de tanta neçesidad. Y así, el mayor d'ellos acordó quedarse escondido y vio que venían dos aves que llaman *aguaque*, por otro nombre llaman *torito*, y en nuestra lengua las llamamos guacamayos[20]. Venían bestidas como *cañares* y cavellos en las caveças, atada la frente como aora andan. Y que llegadas a la choça, la ma[f. 4r]yor d'ellas vido el yndio escondido, y que se quitó la *lliclla*, que es el manto que usan, y que enpeçó hacer de comer de lo que traýan. Y que como vido que heran tan hermosas y que tenían rostro de mugeres, salió del escondijo y arremetió a ellas, las quales, como al yndio vieron, con gran enojo se salieron y se fueron bolando sin hazer ni dexar este día qué comiesen. Y venido que fue el hermano menor del campo,

---

[15] *a.m.*: origen de que se jactan algunos indios

[16] cero

[17] enpeçar

[18] *a. m.*: origen de los cañares

[19] *chicha*. 'Bebida alcohólica usada en América y resultante de la fermentación del maíz, y de otros granos y frutos, en agua azucarada'. Es palabra panamericana, aunque localmente se han empleado otros vocablos (p. ej. *azua* en el Perú). Parece ser voz de los indios Cunas de Panamá. 1ª doc.: h. 1521, en una relación conservada en el texto italiano de Ramusio; h. 1559, Fernández de Oviedo (DECH). Aparece recogida en el *Diccionario de la Academia* desde 1729.

[20] *guacamayo*. 'Especie de papagayo americano de gran tamaño'. Voz del arauaco de las Pequeñas Antillas. 1ª doc.: Bartolomé de las Casas, con referencia al 2º viaje de Colón (1493); 1535 Fernández de Oviedo (DECH). El vocablo, difundido por los españoles, arraigó en toda América. Obsérvese cómo Cristóbal de Molina la considera palabra de "nuestra lengua".

que avía ydo a buscar qué comer, como no hallase cossa adereçada como los demás días solía hallar, pregunta la causa d'ello a su hermano, el qual se la dijo. Y sobre ello uvieron gran enojo. Y así, el hermano menor se determinó a quedarse escondido hasta ver si bolvían. Y al cavo de tres días bolvieron dos huacamayas y enpeçaron a hazer de comer, y que como viese tiempo oportuno para coxerlas, entró al tiempo que vido que ya avían hecho de comer, arremetió a la puerta y cerrola y cojiolas dentro, las quales mostraron gran henojo. Y assí, asió de la menor, porque la mayor, mientras tenía a la menor, se fue. Y con esta menor diçen tuvo acçeso y cópula carnal, en la qual, en discurso de tiempo, tuvo seis hijos y hijas con los quales vivió en aquel cerro mucho tiempo sustentándose de las semillas que sembraron, que diçen trajo la huacamaya. Y que d'estos hermanos y hermanas hijos d'esta huacamaya que se repartieron por la provincia de Cañaribamba, dicen proçeden todos los *cañares.* Y así, tienen por *huaca* el çerro llamado Huacayñan y en gran veneración a las huacamayas, y tienen en mucho las plumas d'ellas para sus fiestas.

En[21] la provinçia de[22] yndios de Ancasmarca, que es cinco leguas del Cuzco en la provinçia de Antisuyo, tienen la fábula seguiente:

Diçen que quando quisso venir el Diluvio, un mes [f. 4v][23] antes, los carneros que tenían mostraron gran tristeza, que de día no comían y de noche estavan mirando a las estrellas, hasta tanto que el pastor que a cargo los tenía les preguntó que qué avían, a lo qual le respondieron que mirase aquella junta de estrellas, las quales estavan en aquel ayuntamiento en acuerdo de que el mundo se avía de acavar con aguas. Y así, oýdo esto, el pastor lo trató con sus hijos y hijas, las quales heran seis, y acordó con ellos que recoxiesen comida y ganado lo más que pudiesen, y suviéronse en un cerro muy alto llamado Ancasmarca. Y diçen como las aguas yban creçiendo y cubriendo la tierra, yba creçiendo el cerro de tal manera que jamás le sobrepujaron, y que después como se yban recojiendo las aguas, se yba bajando el çerro. Y así, d'estos seis hijos de aquel pastor que allí escaparon se bolvió a poblar la provinçia.

De los cuyos[24] estos y otros desatinos semejantes deçían y diçen aver pasado, que por prolijidad, como dicho tengo, no los pongo. Causose todo

---

[21] *a. m.*: origen de Ancasmarca

[22] e

[23] *a. m.*: quiso benir el diluvio un mes

[24] Urteaga (1916), Loayza (1943), Morales (1947) y Urbano y Calvo (2008) editan "la provincia de los Cuyos". No hemos localizado ninguna etnia indígena denominada "cuyos" en

esto, demás de la prinçipal causa que hera no conoçer a Dios y darse a vicios[25] y ydolatrías, no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos, y torpes y desatinados herrores y fábulas; no obstante que ussavan de una qüenta muy subtil de unas ebras de lana de dos ñudos y puesta lana de colores en los ñudos, los quales llaman *quipos*. Entendíanse y entiéndense tanto por esta qüenta, que dan razón de más de quinientos años de todas las cossas que en esta tierra en este tiempo an passado. Tenían yndios yndustriados y maestros de los dichos *quipos* y qüentas, y éstos yban de generación en generaçión mostrando lo pasado y enpapándolo en la memoria a los que avían de entrar, que por maravilla se olvidavan cosa por pequeña que fuese. Tenían en estos *quipos*, que cassi son a modo de pavilos con que las biejas reçan [f. 5r] en nuestra España, salvo ser ramales; tenían tanta qüenta en los años, messes y luna, de tal suerte que no avía herrar luna, año, ni mes, aunque no con tanta puliçía como después que Ynga Yupanqui enpeçó a señoriar y conquistar esta tierra, porque hasta entonçes los yngas no avían salido de los alrededores del Cuzco, como por la *Relaçión* que Vuestra Señoría Reverendísima tiene, parece.

Este ynga fue el primero que enpeçó a poner qüenta y razón en todas las cosas, y el que quitó cultos y dio cultos y cerimonias, y el que hizo los doze meses del año dando nombres a cada uno y haziendo las cerimonias que en cada uno d'ellos hacen; porque no obstante que antes que reynasen sus anteçesores tenían meses y años, por sus *quipos* no se regían con tanto conçierto como después que éste fue señor, que se rejían por los ynviernos y veranos. Éste fue de tanto entendimiento que se pusso a considerar, viendo el respeto y reverençia que avían tenido sus antepasados al Sol, pues le adoravan por Dios, y que no tenía[26] reposo ni descanso ninguno y que todos los días dava buelta al mundo, dixo y trató con los de su consejo que no hera posible ser el Sol el dios criador de todas las cosas, porque si lo fuera, no fuera parte un pequeño ñublado que delante[27] se le ponía estorvarle el resplandor que no alunbrase, y que si él fuera el Haçedor de todas las cossas, que algún día descansara y de un

---

el Perú, tan sólo la región histórica y geográfica de Cuyo en el C.O. de Argentina que comprende las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis, la cual quedaría a más de cinco leguas del Cuzco y no en la provincia de Antisuyo (que es la del Norte).

[25] viciar

[26] tenian

[27] delanse

lugar alumbrara a todo el mundo y mandara lo que él quisiera; y que así, que no hera posible, sino que avía otro que lo mandase y rijiese, el qual era el Pachayachachi, que quiere decir Haçedor. Y así, con este acuerdo y conoçimiento mandó haçer las casas y templo de Quisuarcancha, que es por cima de las casas de Diego Hortiz de Guzmán viniendo haçia la plaça del Cuzco, donde al presente vibe Hernán López de Segovia, donde puso el estatua del Haçedor de oro del tamaño [f. 5v] de un muchacho de diez años, el qual hera figura de un hombre puesto en pie, el braço derecho alto con la mano casi çerrada y los dedos pulgares y segundo altos, como persona que estava mandando. No obstante que desd'el prinçipio tuvieron notiçia los yncas de un Haçedor de todas las cossas y le tenían reverençia y haçían sacrifiçios, no en tanta veneración como desd'este ynca acá. Y así, en toda la tierra que sujetó, en las caveças de provinçias, mandó que le hiziesen templo por sí y tuviese sus ganados, criados, y chácaras[28] y haçiendas de donde se le hiziesen los sacrifiçios. Este ynca fue el que con suntuosidad edificó la Cassa del Sol del Cuzco, porque antes d'él hera muy pequeña y pobre. La caussa fue la fábula siguiente:

ϒ Dizen que antes que fuese señor, yendo a visitar a su padre Viracocha Ynca que estava en Sacsahuana, cinco leguas del Cuzco, al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuquio, vido caer una tabla de cristal en la misma fuente, dentro en la qual vido una figura de yndio en la forma siguiente: en la caveça, del colodrillo d'ella a lo alto le salían tres rayos muy resplandeçientes a manera de rayos del sol los unos y los otros; y en los enqüentros de los braços, unas culebras enroscadas; en la caveça, un *llayto*[29] como ynca, y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejas como ynca, y los trajes y vestidos como ynca; salía la caveça de un león por entre las piernas, y en las espaldas otro león, los braços del qual pareçían abraçar el un hombro y el otro; y una manera de culebra que le tomava de lo alto de las espaldas abajo. Y que así visto el dicho bulto y figura, hechó a huir Ynca Yupanqui, y el bulto de la

---

[28] chacaros] *chacra*. 'Huerta, campo de riego labrado y sembrado'. Voz quechua. 1ª doc.: *chacra*, 1540, en Fernández de Oviedo, con referencia a la expedición de Orellana. En los cronistas del siglo XVI predomina la forma con anaptixis *chácara*. Es de las pocas voces quechuas que se han extendido hasta Costa Rica, Guatemala y El Salvador; también al Brasil, y es general en América del Sur (DECH). Está en Santo Tomás (1560): "*chacara*: heredad, lugar de labor" y aparece recogida en el *Diccionario de la Academia* en 1729 con el significado de 'vivienda rústica que usan los indios en el campo' y como 'alquería o granja' a partir de 1925.

[29] "Llautu es un cíngulo largo, que dan muchas bueltas, que se ponen los del Cuzco en la cabeza y cada nación se differencia, por lo que traen en la cabeza" (Anónimo 1586).

estatua le llamó por su nombre de dentro de la fuente diciéndole: "Vení acá, hijo, no tengáis temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y sé que avéis de sujetar muchas naçiones. Tened muy gran cuenta conmigo de me reverençiar y acordar[f. 6r]os en vuestros sacrifiçios de mí".Y así, desapareçió el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el Ynca le tomó y guardó; en el qual, dicen, después vía todas las cosas que quería.

Y respecto de esto mandó hacer, en siendo Señor y teniendo posible, una estatua figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo avía visto. Y mandó en todas las tierras que sujetó, en las caveças de las provinçias se le hiziesen solenes templos dotados de grandes haçiendas, mandando a todas las jentes que sujetó le adorasen y reverençiasen juntamente con el Haçedor. Y así como en su vida, en la *Relación* que Vuestra Señoría tiene se trata todo lo que conquistó y sujetó, todo fue en nombre del Sol su padre y del Haçedor, diçiendo que para ellos hera todo. Este Ynca fue el que hizo a todas las naçiones que conquistó tener en gran veneraçión sus *huacas*, y que les acudiesen con sus sacrifiçios diçiendo no se henojasen con ellos por no tener qüenta de reverençiarlas y adorarlas. También éste hizo haçer cassas al Trueno, hizo hacer una estatua figura de un hombre de oro y hizo poner en el templo que hiço hacer para él en la çiudad del Cuzco y en todas las provinçias, juntamente con las del Sol y Haçedor. Tenía su templo esta *huaca*, y haçiendas, ganados y criados por sí para sus sacrifiçios.Y porque mi intento no es más de tratar de lo tocante a cultos y cerimonias que tuvieron, en quanto a las leyes y costumbres que dio, me remito[30] a la *Relaçión*.

ϒ Tenía también muchas *huacas* y templos adonde el demonio dava sus respuestas en algunas naçiones; y en la çiudad del Cuzco, la *huaca* de Huanacauri. Tenían hechiçeros de muchas maneras las provinçias, los ofiçios y nombres de los quales heran diferentes los unos de los otros.

Los[31] nombres y ofiçios son los que siguen: *calpariçu*, que quiere deçir los que ven la ventura y suçeso que avían de tener las cosas que les preguntavan, los quales para el dicho efecto matavan aves, corderos y carneros, [f. 6v] y soplando por çierta vena los bofes[32], en ellos hallavan çiertas señales por donde deçían lo que avía de suceder.

---

[30] remerito

[31] *a. m.*: nombres y offiçios de los ministros de ydolatria del Cozco

[32] bozes] Se produce cierta confusión en el texto entre los vocablos *bozes* y *bofes*. Por un lado tenemos 'las voces' y debemos considerar lo que dice Covarrubias: "Es propiamente el

Avía[33] otros que llamavan *uirapiricoc*, los quales quemavan en el fuego sevo de carneros y coca[34], y en çiertas aguas y señales que hacían al tiempo del quemar, vían lo que avía de suceder, y al que los consultava se lo deçían; éstos eran los menos tenidos porque mentían siempre.

Avía[35] otros llamados *achicoc*, que son los sortílegos[36] que con maíz[37] y estiércol de carneros hechavan suertes; si quedavan pares o nones davan sus respuestas diciendo asimismo lo que querían saver d'él el que los llamava.

Avía[38] otros llamados *camascas*, los quales decían que aquella graçia y virtud que tenían los unos la avían recevido del Trueno, diçiendo que quando algún rayo caýa y quedava alguno atemoriçado, después de buelto en sí, decía que el Trueno le avía mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yervas, ora fuese de dar sus[39] respuestas en las cosas que se les preguntavan. Y asimismo, quando alguno se escapava de algún río o peligro grande deçían se[40] les apa-

---

sonido que profiere el animal por la boca. También atribuimos voz a las cosas inanimadas y artificiales, como a la vihuela y a los demás instrumentos" (*Tesoro*); y por otro tenemos *los bofes* 'pulmones', palabra onomatopéyica derivada del verbo *bofar*, que significó originariamente 'soplar' (DECH). En el texto se utiliza a menudo *bozes* en femenino y en masculino para designar tanto el sonido ('la voz') como el instrumento ('el bofe').

[33] *a. m.*: virapiricuc

[34] Coca. Del quechua *kuka*, que a su vez quizás proceda del aimara. 1ª doc. h. 1550, Fernández de Oviedo. (DECH). No aparece en los diccionarios de quechua de Santo Domingo, ni en el Anónimo, ni en el de González Holguín, pero sí en el *Vocabulario de la lengua aymara* (1612) de Ludovico Bertonio: "*Coca*: Hoja de vn arbol assi llamado que los indios mascan". Incluida en el *Diccionario de la Academia* desde 1780.

[35] *a. m.*: achicoc – sortilegos

[36] sorsiligos

[37] Maíz. Tomado de *mahís*, nombre que le daban los taínos a la isla de Haití. 1ª doc: *maiz* en el diario de Colón (1500). Lo menciona en latín Mártir de Anglería en 1493. Las Casas atestigua categóricamente que es palabra de La Española y así, tanto él como Fernández de Oviedo escriben *mahiz*. Resulta muy curioso su tratamiento en el *Lexicón* (1560) de Domingo de Santo Tomás, que la incluye en la parte castellana ofreciendo su traducción al quechua: "*mayz, trigo de los indios*: çara" y en la parte quechua define *çara* como "trigo, o mayz"; y quizás más sorprendente aún es el tratamiento de Covarrubias, que la recoge en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), pero no reconoce el origen de esta planta indígena americana: "*Maíz*. Una suerte de panizo que hace unas mazorcas, y en ellas unos granos amarillos o rojos, tamaños como garbanzos, de los cuales molidos hace pan la ínfima gente. Plinio le llama *milium indicum*. Verás a Dioscórides, lib. 2, *capite* 88".

[38] *a. m.*: camasca

[39] su

[40] e

recía el demonio, y los que quería que curase con yervas, se las mostrava; de donde a proçedido aver muchos yndios grandes hervolarios; y a otros mostrava yervas venenosas para matar, y a éstos llamavan *camascas*.

Avía[41] otros llamados *yacarcaes*, y éstos heran naturales de Huaro. Tuvieron grandes pactos con el demonio, según pareçe por el oficio que hacían, el qual hacían en la forma siguiente: tomavan unos cañones de cobre de medio arriba, y de medio avajo de plata, de largo de un arcabuz de razonable tamaño, y unos braceros[42] en que ençendían fuego con carbón, el qual con los dichos cañones lo soplavan y encendían; y en aquel fuego davan sus respuestas los demonios, diciendo que hera el ánima de aquel hombre [f. 7r] o muger por quien ellos preguntavan, ora estuviese en Quito o en otra qualquiera parte de las que el Ynca conquistó. Y las prinçipales preguntas que le haçían heran quién hera contra el Sol su padre, o se pretendía revelar contra el Ynca, o quién hera en aquella parte ladrón, o omiçida, o adúltero, o quién vivía mal. Y assí, con esta ynbocaçión savía el Ynca todo lo que en su tierra passava por arte del demonio. Heran estos *yacarcaes* muy temidos así del Ynca como de las demás jentes, y dondequiera que iva los llevava consigo.

Avía[43] también otros hechiçeros que tenían a cargo las *huacas*, entre los quales avía algunos qu'entre algunas d'ellas hablavan con el demonio y reçevían sus respuestas, y deçían al pueblo lo que d'ellos querían saber o particularmente a las personas que se los yba a encomendar, aunque pocas veçes davan respuestas verdaderas.

Según[44] deçían, ussavan todas las jentes d'esta tierra confesarse con los hechiçeros que tenían a cargo las *huacas*, la qual confeción hacía pública, y para saber si avían confessado verdad, el hechicero hechava suertes y en ellas, por arte del demonio, vía quién avía confesado mentira, sobre lo qual se hacían grandes castigos. Y desque algunos tenían algunos graves pecados que por ellos mereçiese la muerte, coechava al hechicero y confesávase secreto con él. Los yncas y jente del Cuzco siempre haçían sus confiçiones secretas y por la mayor parte se confessavan con los yndios de Huaro, hechiçeros que para ello dedicado tenían. Acussávanse en sus conficiones de no aver reverençiado al Sol, y Luna y *huacas*, de no aver guardado ni celebrado de todo coraçón las

---

41 *a. m.*: yacarcaes de Huaro

42 Entiéndase 'braseros'.

43 *a. m.*: otros maestros de ydolatria

44 *a. m.*: confessiones de los yndios

fiestas de los *raymes*, que son las de los messes del año. Acussávanse de la fornicación, en quanto hera quebrantar el mandamiento del Ynca de no tomar muger ajena ni corromper donzella alguna, y de avella tomado sin que se la diese el Ynca, [f. 7v] e no porque tuviesen que la fornicación de sí fuese pecado, porque carecían d'este entendimiento. Acussávanse del matar y urtar teniéndolo por grave pecado; y lo mesmo de la murmuraçión, principalmente si avía sido contra el Ynca o contra el Sol.

ϒ Conffessavan asimismo, Reverendísimo Señor, que las jentes que obo antes del Diluvio fueron hechas con todas las demás cossas por el Haçedor, pero que no saben por qué orden ni cómo, más de lo que tienen dicho de Tiahuanaco.

Y esto es lo que de sus fábulas y cultos y origen yo he podido saver y alcançar de todos los biejos con quien he tratado y comunicado este negoçio.

La forma de los cultos y sacrifiçios que en cada mes del año haçían es la siguiente:

Mayo

ϒ Y començaron a contar el año mediado mayo, días más o menos, a primero día de la luna, el qual mes del prinçipio del año llamavan *haucay llusque*, en el qual haçían las serimonias siguientes, llamadas *intip raymi*, que quiere deçir fiestas del sol. Sacrificavan en'ste mes al Sol gran cantidad de carneros de todos colores llamados los unos *huacarpaña*, que eran blancos y lanudos, y otros carneros llamados *huanacos*, y otros *pacos*[45] blancos, lanudos, llamados *cuyllos*, y otros *pacos* llamados *paucarpaco*, que eran hembras, bermejos y lanudos, y otros *pacos* llamados *oquipaco*, y otros carneros grandes llamados *chumpi*, que heran la color d'ellos casi leonados, y otros carneros llamados *llancallama*, que heran negros y lanudos. Y asimismo, sacrificavan en este tiempo corderos de las mesmas colores, el qual sacrifiçio haçían por la horden siguiente:

---

[45] Paco. "Cierto genero de carneros dela tierra lanudos llamados assi" (Anónimo 1586). Nótese que Molina utiliza *paco* como sinónimo de *carnero* sin advertir que es una palabra quechua. Aunque *paco* aparece recogido en el *Diccionario de la Academia* desde 1780, se ha extendido más el vocablo *alpaca,* voz aimara (Cfr. Friederici).

Υ Yban a Curicancha por la mañana, y a mediodía y a la noche llevando los carneros que se avían de sacrificar aquel día, los quales traýan alrededor de los ýdolos [f. 8r] y *huacas* llamadas Punchao Ynca, que era el Sol, y el Pachayachachi, que era otro ýdolo figura de hombre, que quiere decir el dicho bocablo Haçedor, y otro ýdolo llamado Chuqui Ylla Yllapa, que era la *huaca* del Relámpago, y Trueno y Rayo, la qual *huaca* hera forma de persona, aunque no le vían el rostro, de a más tenía un *llayto* de oro y oregeras de oro y medalla de oro, que llaman *canipo*, y la ropa doblada allí junto d'él; las quales *huacas* estavan puestas en un escaño y los carneros vivos davan buelta alrededor d'ellos. Los sacerdotes deçían:

"¡O[46] Haçedor, y Sol y Trueno, sed siempre moços, no enbejescáis; todas las cossas estén en paz, muntipliquen las jentes y aya comidas; y todas las demás cossas[47] bayan siempre en aumento!". Las quales raçones deçían al Haçedor; y al Sol le decían que él siempre fuese moço y que saliese alumbrando y resplandeçiendo, no conoçiéndolo por Haçedor sino[48] por hechura del Acedor; y al Trueno y Relánpago, deçiendo que lloviesen para que ubíe comidas, también conoçiendo que tronando y relampagueando llovía por mandado del Haçedor.

Y luego por la mañana enbiavan un carnero a Guanacauri, que es la *huaca* principal que ellos tienen como en la *Istoria de los Yncas* está dicho, en donde le matavan y quemavan los *tarpuntaes*, que heran los que tenían cargo de dar de comer a las *huacas*. Y mientras lo quemavan al salir del sol por la mañana, yban muchos yncas y caçiques, y arrancando la lana del dicho carnero antes que le quemasen, andavan dando bozes alrededor del sacrifiçio con la lana en las manos diçiendo: "¡O Haçedor, Sol y Trueno, sed siempre moços, y muntipliquen las jentes y estén siempre en paz!". Y a mediodía, por la misma horden, quemavan otro carnero en Curicancha, en el patio de la dicha cassa del Sol, que agora es claustro de los frailes del señor Sancto Domingo. Y al entrar del [f. 8v] sol llevavan otro al çerro llamado Aepiran porque sobre él se pone el sol, el qual sacrificavan por la misma horden. Y sacrificavan demás d'esto y offrecían a las dichas *huacas* unos cesticos de coca llamados[49] *paucarrunco*, y unos que llamavan *paucarquinto*, a manera de coca, y un poco de maíz tosta-

[46] *a. m.*: oraçion al sol y otros ydolos

[47] cossa

[48] sin

[49] *a. m.*: paucarruncu

do, y conchas de la mar que llaman *mullo*, colorado y amarillo, hechas a manera de maíz. Y asimismo, en cada un día de los d'este mes yban a quemar a los carneros y lo demás a los lugares siguientes: a un cerro llamado Succanca, y otro llamado Omoto Yanacauri, y otro llamado Capac Uilca, que está tres leguas de Huanacauri; y otro llamado Queros Huanacauri; y otro llamado Rontoca, que está en los Quisguares; y otro çerro llamado Collopata, que está en Pomacanche, catorçe leguas d'esta çiudad; y a un llano llamado Yana Yana; y a otro çerro llamado Cuti, que está en la puna[50] de Pomacanche. Y así, caminando yban otro día a Uilcanoto, que es veinte y seis leguas del Cuzco. La razón por que seguían en este mes este camino es porque deçían[51] naçe el sol en aquella parte. Y así, venían proseguiendo el dicho sacrifiçio. Y en un llano que está junto a Rurucache haçían el mismo sacrifiçio; y en otro cerro llamado Sunto, junto a Sihuana; en Cacha, en otro çerro llamado Cacha Uiracocha haçían lo mismo; y en otro çerro llamado Yacalla Huaca; y en otro llamado Ruruoma; en Quiquijana, en el llano d'ella, y en Mollebamba hacían lo mismo; y en Urcos, en un cerro llamado Urcos Viracocha, haçían lo mismo; y en Antahuayla, en un llano que allí estava, quemavan otro; y junto Antahuayla, en otro llamado Pati, haçían lo propio; y en otro llamado Acahuara hacían lo mismo; y en Quispicancha, en un cerro que está allí, hazían lo mismo; y en otro llamado Subcanga haçían lo mismo.

[f. 9r] E iban los *tarpuntaes* por un camino y bolvían por otro. E yba el Ynca con todos los señores a Mantucalla y allí estava beviendo y holgándose, haçiendo sus borracheras y *taquis*. Y este *taqui* llamavan *huallina*, el qual dicho bayle o canto haçían quatro vezes al día. Haçían esta fiesta sólo los yncas, y davan de beber a los que haçían las fiestas las *mamaconas*, mugeres del Sol. Y no entravan sus mugeres propias a do éstos estaban, sino quedá-

---

[50] *puna*, del quichua *púna* 'tierras altas de la cordillera'. 1ª doc.: fin del siglo XVI, frecuente desde el siglo XVII hasta acá y que sigue empleándose hoy desde la Argentina y Chile hasta Colombia (DECH). En el Anónimo (1586) se dice escuetamente "paramo" y González Holguín (1608) la define como "la sierra, tierra fría y abierta a los cuatro vientos". En el *Diccionario de la Academia* de 1832 figura con la siguiente definición: "Región inhabitable por excesivo frío"; en el de 1852: "Mesa, por el espacio llano, que está sobre alguna altura"; en 1899 se reconoce el origen quechua: "Puna. (Voz quich.) f. *Amér.* Páramo"; en 1914 se especifica más el significado de *puna* ofreciendo tres acepciones: 1) "Tierra alta, próxima a la cordillera de los Andes", 2) "páramo" y 3) "soroche"; y en la edición 1970 se desarrolla la 3ª acepción: "Angustia que se sufre en ciertos lugares elevados, soroche".

[51] deçin

vanse fuera en un patio. Todos los vassos en que comían y vevían y cantarería en que se adereçava la comida, todo hera de oro. Y haçían el dicho *taqui* llamado *huayllina* y en él adoravan al Hacedor. Sacavan a esta fiesta las dos figuras de muger llamadas Palpasillo e Ynca Oillo con ropas muy ricas cuviertas con chapería de oro, llamados *llancapata*, *colcapata* y *paucaronco*. Llevavan delante el *suntur paucar* y unas ovejas grandes del grandor de los carneros, dos de oro y dos de plata, puesta en los lomos unas camisitas coloradas a manera de gualdrapas. Llévanlos en unas andas, lo qual haçían en memoria de los carneros que diçen salieron del Tambo con ellos. Los yndios que los llevaban heran señores prinçipales, yban con muy ricos bestidos. Llaman a estas[52] ovejas de oro y plata *corinapa*, *colquinapa*. Estava el Ynca allí en Mantucalla hasta que se acavava el mes. Y acavado el dicho tiempo, se venía el Ynca a la plaza que está delante de la yglesia del Cuzco llamada Aucaypata, adonde el suelo por donde él avía de venir, el Ynca, estava sembrado de plumería de todas colores de aves. Y allí vevía lo que le restava del día y a la noche se yba a su casa. Y así se acavava este mes.

Junio

Ɣ Al mes de junio llamavan *cauay*, por otro nombre *chahuarhuay*. Sólo se ocupavan en regar las chácaras, y adereçar las açequias y llevar las aguas para sembrar.

Jullio

[f. 9v] Al mes de jullio llamavan *moronpassa tarpuiquilla* y en este mes haçían Ɣ las fiestas del *yahuayra*, que es que en ella pedían al Haçedor que todas las comidas acudiesen y produxiesen bien en aquel año, y que fuese próspero; porque en este mes sembravan; en el qual hacían las serimonias siguientes:

Los *tarpuntaes*, que es una jente como sacerdotes, tenýan cuydado de ayunar desde que sembravan el maíz hasta que salía de la tierra como un dedo en alto. Y en este tiempo no se juntavan con sus mugeres. Y asimismo ayunavan sus mugeres e hijos d'éstos. No comían en este tiempo más de maíz coçido y

[52] *a. m.*: corinapa – collquenapa

yervas. Y así, no vevían chicha sino turvia, que llaman *concho*, ni ussavan coca en este tiempo. Trayan un poco de maíz crudo en las *chuspas*[53], que se ponían en las bocas.

Y asimismo toda la jente popular haçía la fiesta, llamada *llahuayra* porque así se llama el canto que se haçía pidiendo al Haçedor les diese buen año. Y esto haçían vestidos unas camisitas[54] coloradas hasta los pies, sin mantas. Salían a vever[55] y bailar a Aucaypacta, adonde llaman agora los españoles Limapampa, que es avajo de Sancto Domingo. Y allí los saçerdotes del Hacedor quemavan por la mañana un carnero blanco, y maíz, y coca y plumas de pájaros de colores, de *mullo*, que es conchas de la mar como dicho está, rogando al Haçedor diese buen año; pues que de nada avía criado todas las cossas y dádoles ser, tuviese por bien de dalles buen año. Y asimismo, a los sacerdotes del Sol, llamados *tarpuntaes*, y a los sacerdotes del Trueno, les davan de este sacrifiçio para que lo hiziese como ellos, rogando al Sol calentase para que se criasen las comidas y al trueno llamado Chuqui Illapa, que enbiase sus aguas con que se criase y no embiase graniço. Los quales sacrifiçios acavados, se yban los labradores [f. 10r] a sus labranças y los cortesanos a casa del Señor Ynca hasta que el mes que en su lengua llamavan *quispe* acavava.

Agosto

ϒ Al mes de agosto llamavan *coyaraymi*, y en este mes haçían la *citua*. Y para haçer la dicha fiesta trayan las figuras de las *huacas* de toda la tierra de Quito a Chile, las quales ponían en sus cassas que en el Cuzco tenían para el efecto, que aquí diremos después. La razón por que açían esta fiesta llamada *çitua* en este mes es porque entonces començavan las aguas y con las primeras aguas suele aver muchas enfermedades, para rogar al Haçedor que en aquel año, así en el Cuzco como en todo lo conquistado del Ynca, tuviese por bien no las ubiese, para lo qual hacían lo siguiente: el día de la conjunçión de la luna, a

---

53 *Chuspa, o gualque, o guayaca*: bolsa, o çurrón (Santo Tomás 1560); "Chuspa. Bolsa de hombre que la traen al cuello" (Anónimo 1586). La Academia incluyó en su *Diccionario* en 1914 esta palabra como 'bolsa, morral' y según el *Diccionario de americanismos* de Morínigo se ha extendido su uso hasta Centroamérica.

54 canisitas

55 vevir

mediodía, yba el Ynca con todas las personas de su consejo y los más prinçipales yncas que se hallavan en el Cuzco a Curicancha, que es a la Casa del Sol y templo adonde haçían su cavildo tratando de qué manera se haría la dicha fiesta, porque en unos años añadían o quitavan de la fiesta lo que les pareçía convenía para la fiesta.

ϒ Y así, acordado lo que avían de hazer el sacerdote mayor del Sol y el Ynca, salían todos y el saçerdote mayor deçía a las jentes que estavan juntos cómo el Haçedor tenía por bien se hiziese la dicha *çitua* o fiesta, y que se hechasen todas las enfermedades y males de la tierra. Y a éstas acudía y estava gran cantidad [de] jente armada a usso de guerra con sus lanças; en la plaza que delante el templo estava, todos a punto de guerra y en su hordenança. Para este efecto llevavan al Templo del Sol las figuras llamadas Chuquilla y Uiracocha, que tenían su templo por sí en Pucamarca y Quishuarcancha, que son agora cassas de doña Ysavel de Bobadilla, [f. 10v] y haçíase el dicho cavildo con los sacerdotes de las dichas *huacas*, y con acuerdo de todos salía el saçerdote del Sol y publicava la dicha fiesta. Y así, con este acuerdo, aviendo primero hechado del Cuzco a dos leguas d'él a todos los forasteros que no heran naturales, y a todos los que tenían las orejas quebradas, y a todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defeto en sus personas diçiendo que no se hallasen en aquellas fiestas porque por sus culpas heran así hechos, y que hombres desdichados[56] no hera justo se hallasen allí por que no estorvasen con su desdicha alguna buena dicha. Hechavan también los perros del pueblo por que no aullasen. Y luego la dicha jente que a punto[57] de guerra estava, salía a la plaza del Cuzco, los quales venían dando bozes diciendo las enfermedades, desastres, y desdichas y peligros: "¡Salid[58] d'esta tierra!". Y en la plaza, en medio d'ella, a do estava el *usño* de oro, que hera a manera de pila adonde hechavan el sacrifiçio de la chicha quando vevían, hallavan que estavan a punto de guerra quatroçientos yndios alrededor de la dicha pila, bueltos los çiento el rostro a Collasuyo, que está al naçimiento del sol; y otros çientos, bueltos los rostros al poniente[59], que es el camino de Chinchaysuyo; y otros çiento, el rostro al cententrión, que es el camino de Antisuyo; y ciento, los rostros al mediodía. Y tenían todos los géneros de armas y que ellos usavan.

---

[56] desdechados

[57] pento

[58] salia

[59] poniense

Al tiempo que llegavan los que venían del Templo del Sol, todos alçavan grandes voçes diçiendo: "¡Vayan el mal fuera!". Y salían todos quatro esquadrones, cada uno para el lugar que estava dedicado saviendo. Los que estaban para Collasuyo con gran ýnpetu hasta la angostura de Acoyapongo, que será dos leguas del Cuzco pequeñas. E yban dando boçes diçiendo: "¡Salga el mal fuera!". [f. 11r] Llevavan estas boçes[60] las jentes de Hurin Cuzco y allí las entregavan a los *metimas* de Huayparya, que ellos las entregavan a los *metimas* de Antahuaylla, y los *mitimas* de Antahuaylla las entregavan a los *metimas* de Huaraypacha, y ellos las llevavan hasta el río de Quiquisana, y allí se bañavan ellos y las armas que llevaban. En esta manera se acavaba por esta parte. Heran estos yndios que llevavan estas boçes hacia Collasuyo, los que salían del Cuzco, de la generaçión de Uscaymata *ayllo*[61], y Apo Mayho *ayllo*, y Ahuaymin *ayllu*, y Sutic y Maras *aylla*, Cuycussa *ayllo*.

ϒ Los que salían haçia el poniente, que es a Chinchaysuyo, salían dando las mesmas boçes, y éstos heran de la generaçión Capac *ayllu* y Atun *aillu* y Uicaquicao y Chaveti Cuzco *ayllu* y Arayracu *ayllu* y otros de Uro. Y éstos llevavan las boces hasta Satpina, que será del Cuzco poco más de una legua; y éstos las entregavan a los *metimaes* de Jaquejahuana, y ellos las entregavan a los *metimas* de Tilca, que es encima de Marcahuaçi, casi diez leguas del Cuzco; y éstos las llevavan al río de Apurima, y allí los[62] hechavan, bañándose y lavando las lanas y armas.

ϒ Los que llevavan las boçes a la parte de Antisuyo heran de las[63] generaçiones siguientes: Cuscu *panaca ayllo*, Aucaylli *ayllo*, Tarpuntai *aillu*, Saño *aillu*; y éstos las llevavan a Chita, que es legua y media del Cuzco, y las entregavan a los *metimas* de Pisa, que son los de la Coya y Paulo, y éstos las allegavan al río de Pisa, y allí las hechavan y bañavan, y bañavan sus armas.

---

[60] V. nota 32.

[61] *ayllo, o villca*: "linage, generación o familia" (Santo Tomás 1560); *ayllu*: "tribu, genealogia, casa, familia" (Anónimo 1586). Aparece recogida en el *Diccionario de la Academia* desde 1927 con dos significados: "boleadoras con bolas de cobre, usadas por los indios del Perú" (acepción que desaparecerá en la edición de 1984, reaparecerá en la de 1989 y se eliminará definitivamente en 1992), y "concejo o parcialidad de indios que viven en el régimen de comunidad de tierras". A partir de 1983 figura con acento en la "i" (*aíllo*) y se precisa que los componentes de la comunidad son generalmente de un linaje. En las ediciones de 1984 y 1992 se le atribuye origen aimara a esta voz.

[62] V. nota 32.

[63] la

ϒ Los que yban a la parte de Contisuyo heran de las generaçiones siguientes: Raura *panaca aillu*, y China *panaca aillu*, y Masca *panaca aillu* y Quesco *ayllu*; y éstos las allegavan a Churicalla, que es [f. 11v] dos leguas del Cuzco; y allí las entregavan a los *metimas* de Yaurisque, que será tres leguas del Cuzco; y éstos las entregavan a los de Tantar, que es quatro leguas del Cuzco; y aquéllos las llevavan al río de Cusibamba, que es adonde los frailes de la Merced tienen una viña, que es siete leguas del Cuzco; y allí se bañavan y lavavan las armas.

Y d'esta manera hacían esta cerimonia para hechar las[64] enfermedades del Cuzco. La razón por que en estos ríos se lavavan hera porque son ríos caudalosos y que entienden ban a dar a la mar, y para que ellos llevasen las enfermedades. Y quando empeçava la voçería en el Cuzco salían todas las jentes d'ellos[65], si grandes como pequeños, a sus[66] puertas, dando boçes, sacudiendo las mantas y *lliclla*s diçiendo: "¡Vaya el mal fuera! ¡O, qué fiesta tan deseada a sido ésta para nosotros! ¡O Hacedor de las cosas, déjanos allegar a otro año para que beamos otra fiesta como ésta!".

Y en aquélla todos baylavan, y tanbién el Ynca. Y al amaneçer, entre dos luçes, todos yban a las fuentes y ríos a se lavar diçiendo que saliesen las enfermedades d'ellos. Y acavados de lavar, tomavan unos achones de paja grandes, a manera de bolas muy grandes, atados con unas cuerdas, los quales ençendían y andavan jugando, o mellor[67], dándose unos a otros. Llamavan estas[68] bolas de paja *mauro pancunco*. Acavado lo qual, se venían a sus casas, y para entonçes tenían aparejada[69] una maçamorra[70] de maíz mal molida que lla-

[64] la

[65] delos

[66] su

[67] mellos

[68] esta

[69] parejada

[70] maçamora] *mazamorra*, 'especie de gachas que se preparaban con los desperdicios de galleta', antigua voz común a todos los romances mediterráneos, de origen incierto; quizá alteración del árabe *baqsamât* 'galleta de barco'. 1ª doc.: 1535, Fernández de Oviedo. Como tantos términos marinos, el uso de este vocablo se popularizó y generalizó en América (DECH). El *Diccionario de la Academia* recoge desde 1822 como primera acepción de *mazamorra*: "cierta vianda o comida compuesta de harina de maíz y con azúcar o miel, semejante a las poleadas, de que se usa mucho en el reino del Perú, especialmente para el mantenimiento de la gente pobre".

mavan *sancoyelba*[71]. D'ella tomavan en los rostros puniéndolo tanbién en los lumbrares[72] de las puertas y en las partes donde tenían las comidas y ropas; y a las fuentes llevan el dicho *çanco* y hechavan dentro, diçiendo que no estuviesen enfermos y no [f. 12 r] l'entrasen las enfermedades en aquella cassa. Y tanbién enbíavan este *çanco* a sus parientes y amigos para el mesmo efecto. Y a los cuerpos de los muertos calentavan con ello por que gosasen de la dicha fiesta.

Y luego comían y bevían las mejores[73] comidas que tenían con mucho regoçijo, porque para este día cada uno, por pobre que fuese, tenía buscado para comer y bever; porque dicían que este día, si no se holgase, y comiese y beviese, que en todo el año avía de ser, y estar en mala ventura y trabajo. En este tiempo no reñían los unos con los otros, ni deçían palabras de enojo, ni se pedían los unos a los otros lo que se devían, porque deçían que en todo el año tendrían pendençia y travajos si aquel día començavan.

Υ Asimismo, en la dicha noche sacavan las estatuas del Sol, y Haçedor y Trueno, y los sacerdotes de cada una de las[74] estatuas los calentavan en el *çanco* dicho. Y a la mañana les llevavan a presentar al templo del Hacedor, y Sol y Trueno las mejores comidas que podían aver y más bien adereçadas, las quales reçevían los sacerdotes de las dichas *huacas* y las[75] quemavan. Y asimismo, sacavan los cuerpos de los señores y señoras muertos, que estavan enbalsamados, los quales sacavan las personas de[76] su linaje que a cargo las tenían.

---

[71] Markham (1873) entiende dos palabras quechuas distintas: "*sancu* and *elba*". Thayer Ojeda (1913) transcribe "*Sanco yelba*", es decir, dos palabras quechuas que forman una unidad de sentido. Urteaga (1916) y Morales (1947) no distinguen con cursivas las palabras quechuas, pero suelen anotarlas, y en sus respectivas ediciones nos encontramos con "sanco y elba" sin anotar. Loayza (1943) deja *sanco* y elimina "yelba" sin más. Urbano y Calvo (2008) editan "*sanco* y el ba[rro]", explicando en nota que en el original hay un espacio en blanco a continuación de la sílaba *ba*, "de ahí que quepa completar semánticamente el texto como barro, dado que esa sílaba no puede encabezar como alternativa un nombre quechua". Hemos dejado *sancoyelba*, puesto que el hueco en blanco del manuscrito aparece rellenado. Quizás en el original desaparecido pusiera algo parecido a *çancoyasca* 'cosa espesa, como masa', palabra que aparece en el *Lexicón* de Santo Tomás.

[72] Entiéndase 'umbrales'. Caso de neutralización de /-l/ y /-r/: *umbral*, antes *lumbral*. En Covarrubias todavía aparece *lumbral*.

[73] mugeres] Error de copia. En el siguiente párrafo se repite "las mejores comidas que podian auer...".

[74] dellas

[75] los

[76] di

Y aquella noche los lavavan en sus baños, que quando estava vivo cada uno tenía. Y bueltos a sus cassas, los calentavan con *çanco*, la maçamorra gruessa que está dicha, y luego les ponían delante las comidas que quando ellos heran vivos con más gusto comían y usavan, las quales les ponían muy bien adereçadas como quando vivos estavan, y luego las personas que tenían a cargo los dichos muertos las[77] quemavan.

Los que tenían a cargo la *huaca* llamada Guanacauri, que es una peña grande figura de hombre, los criados de la dicha *guaca* juntamente con el sacerdote d'ella lavavan la dicha *huaca*[78] y la [f. 12 v] calentavan con el *sanco*[79]; y el Ynca, señor principal, desde que se acavava de lavar, y su muger prinçipal se ponían en su aposento y les ponían en las caveças[80] d'ellos[81] el dicho *çanco* después de avellos calentado con él. Les ponían en las caveças unas plumas de un pájaro que se llama *pielco*, que son de color de tornasol, y lo mismo haçían con la figura del Haçedor; y así[82], los que a cargo los tenían, y llamavan d'esta çeremonia *pilioyaco*.

Y luego, como a las ocho o nueve del día, el Ynca, señor prinçipal, con su muger y jente cortesana[83] de su consejo que en su cassa tenía, salían[84] a la plaza prinçipal del Cuzco lo más ricamente adereçados que podían. Traýan asimismo a la plaça a esta ora la ymagen del Sol llamada Sapin Punchao, que hera la prinçipal que ellos tenían en su templo, aconpañada con todos los saçerdotes del Sol juntamente con las dos ymájines de oro, sus mugeres, llamadas Ynca Ocllo y Palpa Ocllo. Salía tanbién la muger llamada Coya Pacssa, la qual estava sacrificada por muger del Sol y ésta hera hermana, hija del que governava. Traýan al[85] dicho Sol sus saçerdotes y le ponían en su asiento, que estava en plaza dedicado para él. Y asimismo, los saçerdotes del Haçedor sacavan su figura a la plaza, do la ponían en su lugar. Tanbién sacavan los saçerdotes del Trueno, llamado Chuquiylla, su figura, la qual ponían en su

---

[77] los] Hemos corregido porque creemos, basándonos en los ritos y costumbres de los incas descritos en el texto, que se refiere a la comida y no a los muertos.

[78] lana] Corregimos por el sentido del texto.

[79] canso] por metátatesis de *sanco*.

[80] Por error de copia repite: "en las caveças".

[81] dellas

[82] si

[83] contesana

[84] salia

[85] as

lugar en la plaza. Tenían sus escaños de oro, traýan delante sus *yauris*, que heran hechos[86] a manera de cetros, de oro. Y los saçerdotes de las dichas *huacas* venían con los más ricos vestidos que aver podían para aquella fiesta. Sacavan asimismo los que tenían a cargo la *huaca* Huanacauri su figura y la ponían[87] en la plaza, en el lugar que par'ello tenían. Dicen que a la *huaca* del Haçedor jamás dieron muger propia porque [f. 13r] diçen no quería el Hacedor mugeres, diçiendo que todo hera suyo, pues él lo avía criado. Y así, en todos sus sacrifiçios, el primero que hacían hera al Haçedor.

Y asimismo, sacavan al mismo tienpo todos los cuerpos de los señores y señoras que enbalsamados tenían, muy ricamente adereçados, los quales cuerpos traýan los desçendientes de su linage que a cargo los tenían, y los ponían en la plaza en sus asientos de oro, por su horden, como si estuvieran vivos.

Y a esta ora salía toda la jente del Cuzco por sus *aillos* y parcialidades, los quales venían lo más ricamente adereçados que podían. Y llegados, *mochavan*[88] al Açedor, y al Sol y al Ynca Señor y luego se asentavan en sus asientos cada uno conforme a la calidad que tenían, divididos: los *hanancuzcos* a su parte, y los *hurincuzcos* a la suya.

Y este día entendían en sólo comer, y bever y holgarse, y hacían el *taqui* llamado *alaui çitua taqui*[89] con unas camisitas coloradas[90] hasta los pies y unas diademas en las caveças llamadas[91] *pilcocasa*, y tañían con unos cañutos de caña, chicos y grandes, haçiendo con ellos una música llamada *ticatica*.

Davan en aquel día gracias al Haçedor por los aver dejado llegar aquella fiesta, y que los llegase a otro año sin enfermedades; y lo mesmo al Sol y Trueno. Bevía el Ynca con ellos; tenía el Sol delante de sí un vasso de oro

---

[86] hecho

[87] Por error de copia repite: "y la ponían".

[88] *mochar* o *hacer mocha* quiere decir 'adorar'; *mocha* es el modo de hacer oración al Sol, que es abriendo las manos y haciendo cierto sonido de los labios, como quien besa, pidiendo lo que cada uno quería; cuando adoran las guacas, comúnmente inclinan la cabeza y alzan las manos; *mochadero*: templo adoratorio. 1ª doc. Betanzos, 1551 (Friederici). En el *Diccionario* de Santo Tomás: "*mochani, gui*: adorar, o reverenciar al mayor generalmente" y "*mochani, gui*: besar generalmente". Más adelante (f. 19v) el propio Molina explicará: "haçiendo la *mucha*, que es a manera de adoraçión a las dichas guacas". Resulta muy curiosa la conjugación y derivación españolas (*mochavan, mochadero* f. 29v) de una voz quechua que cayó pronto en desuso.

[89] saqui

[90] colorados

[91] llamados

grande en que hechava el Ynca chicha, y de allí el sacerdote se le tomava y la hechava en el *usño* que, como dicho es, es a manera de pila de piedra enforrada en oro, la qual tenía un abujero hecho de tal manera que llegava a un albañar el caño que yba por devajo de tierra hasta las cassas del Sol, y el Trueno y Hacedor. Los saçerdotes d'ellos vevían unos con otros y los cuerpos enbalsamados, los [f. 13v] de Anan Cuzco con los de Hurin Cuzco. Y así, consumían y gastavan aquel día en lo susodicho.Y venida la tarde, llevavan el Sol y las[92] demás *guacas* a sus templos, y los cuerpos enbalsamados a sus cassas los que a cargo los tenían; y el Ynca, las demás jentes, se yban a sus posadas[93].

Y otro día siguiente, por la misma horden, salían a la misma plaza. Y puestos por su horden las *huacas*, y el Ynca y demás jente, traýan a la plaza grandésima cantidad de ganado de todo género de todas las quatro partidas llamadas Collasuyo, y Chinchaysuyo, y Antisuyo y Contissuyo. Hera tanta la cantidad del dicho ganado que, a lo que diçen los que esta declaraçión hizieron, heran más de çien mill cavesas; el qual ganado avía de ser linpio, sin fealdad ninguna ni mancha, y lanudo, que jamás oviese sido tresquilado. Y luego, el saçerdote del Sol apartava quatro carneros, los más linpios, y los sacrificava d'esta manera: uno al Haçedor, y otro al Trueno, y otro al Sol y otro a Huanacauri; y quando quería haçer el dicho sacrifiçio, tenían en unos platos grandes de oro el *sanco* puesto, y con la sangre de aquellos carneros que sacrificava, asperjava[94] el dicho *çanco*. Heran los carneros blancos y lañudos llamados *cuyllo*; y estos platos con el dicho *çanco* estava[95] delante del escaño del Sol, y el saçerdote mayor deçía a altas boçes, que todos lo podían oýr: "Mirá cómo coméis este *çanco*, porque el que lo comiere en pecado y con dos voluntades y coraçones, el Sol nuestro padre lo verá y lo castigará, y será para grandes travajos vuestros; y el que con voluntad entera lo comiere, el Haçedor, y el Sol y el Trueno os lo gratificarán y os darán hijos y feliçes años; [f. 14r] y que tengáis mucha comida y todo lo demás neçessario con prosperidad".

Y assí se levantavan a tomarlo haçiendo primero un solene juramento antes de tomar el dicho *yahuarçanco*[96], en el qual prometían de no ser jamás

[92] los

[93] pasador

[94] aperjava.

[95] Concuerda con *çanco*, no con *estos platos*.

[96] yahuarcanco] Generalmente hemos restituido o eliminado el signo cedillado sin dejar constancia en nota por ser un error común poco relevante. Sin embargo, en el caso de 'yahuar-

en cosa alguna, ni murmurar de Haçedor, ni Sol, ni Trueno; ni de ser traydor a su señor el Ynga prinçipal, so pena de que aquélla fuese para su condenaçión y travajo. Y el saçerdote del Sol tomaba del plato lo que le pareçía con tres dedos y se lo metía en la boca y se bolvía a su asiento. Y por esta horden y con esta manera de juramento se levantavan las parçialidades, y así se lo davan a todos, hast'a las criaturas. Y guardavan del dicho *yahuarçanco* para los que estavan ausentes[97], y enbiavan a los enfermos que estavan en sus camas; porque se tenía por muy desdichado el que este día no alcançava a recevir el *yahuarçanco*. Haçían esto con tanta qüenta, que no se avía de caer migaja en el suelo; porque tenían por gran pecado que se [...] esto.

Quando matavan estos carneros arriva[98] dichos[99], sacavan los bofes[100], los quales enchavan soplándolos; y hinchado, vían los saçerdotes en çiertas señales que en ellos avían, según deçían, si[101] avían de ser prósperas[102] todas las cossas en aquel año o no. Y luego quemavan[103] delante del Açedor, y Sol y Trueno los bofes[104], y los cuerpos de los carneros repartían como cosa sagrada, muy poquito a cada uno; y todo el demás ganado se repartía a toda la jente del Cuzco para que comiesen. Y como yban entrando en la plaza, les yban arrancando cada uno un pedaço de la lana con la qual sacrificavan al Sol. Y los saçerdotes, quando repartían el ganado, yban haçiendo [f. 14v] las oraciones siguientes:

Oraçión primera al Hacedor

ϒ *A ticsi uiracochan caylla uiracochan tocapo acnupo uiracochan cama churac cari cachon huarmi cachon ñispa llutac rurac camascayque churascaiqui casilla ques-*

---

sanco' sorprende la regularidad de la forma *yahuarcanco* en un texto de ortografía tan arbitraria, por lo que hemos estimado oportuno comentar el caso y advertir que a partir de ahora añadiremos el signo cedillado ausente en el manuscrito sin volver a anotar esta palabra.

97 ausente

98 ariva

99 dochor

100 las boçes] V. nota 32.

101 se

102 propero

103 Por error: quemavavan

104 bozes] V. nota 32.

pilla cauçamusac maipim canqui ahuapichu ucupichu pujupichu llantupichu; hoyarihuay hayniguai ynihuai ymay pachacama haycay pachacama cauçachihuay marcarihuay hatallihuay cay cuzcaitari chasquihuai maypis capapos viracochaya.

Declaraçión d'esta oraçión

ϒ ¡O Haçedor, que estás en los fines[105] del mundo, sin yhual[106], que diste[107] ser y balor a los hombres, y dijiste "sea éste hombre", y [a] las mugeres, "sea ésta muger"! Diçiendo esto los hiziste, y los formaste y diste ser. A éstos que hiçiste, guárdalos, que vivan sanos y salvos sin peligro, viviendo en paz. ¿Adónde estáis? ¿Estáis en lo alto del çielo o avajo? ¿en las nuves[108] o en los ñublados de las tenpestades[109]? ¡Óyeme, respóndeme! ¡Y conçede conmigo y danos perpetua vida! ¡Para siempre tednos de tu[110] mano y esta ofrenda reçíbela adoquiera que estuvieres, o Haçedor!

Otra oraçión para que muntipliquen las jentes

ϒ *Viracochan apacochan titu uiracochan hualpai huana uiracochan topapo acnupo viracochan runa yachachuchun huarma yachachuchun mirachun llacta pacha casilla quispilla cachun camascayquita guacaychay atalli ymay pachacama haycay pachacama.*

Declaraçión d'esta oraçión

ϒ ¡O Haçedor que haçes maravillas y cosas nunca vistas, misericordioso Haçedor grande sin medida, multiplequen las jentes y aya criaturas, y los pueblos

---

105 fiñes
106 yhuac
107 deste
108 nueves
109 tenpestados
110 su

y tierras estén sin peligros; y éstos a quien diste ser, guárdalos y ténlos de tu mano pa[f. 15r]ra sicula sin fin!

A todas las *huacas*

ϒ *Caylla uiracochan, ticçi uiracochan, hapacochan, hualpai huana uiracochan, chanca uiracochan, acxa uiracochan, atun uiracochan, caylla uiracochanta cancuna aynichic hunichic llacta runa yachacuccapac hahuaypi hucupi purispapas.*

Declaraçión

ϒ ¡Haçedor que estáis en el cavo de el mundo! Chanca Uiracochan, que es una *huaca* que está en Chuquichaca, adonde estava Mango Ynga; Atun Uiracochan, que es en la *huaca* de Urcos. En ésta estava un águila[111] y un alcón de bulto de piedra a la puerta de la *guaca*, y dentro estava un bulto de hombre con una camisita blanca hasta en pies y los cavellos hasta la cinta; y los bultos del águila y alcón cada día a mediodía píavan como si estuvieran[112] nuevos; y los *camayos*[113] deçían que porque tenía[114] hanbre el Uiracocha píavan; y les llevavan las comidas y las quemavan. Diçen que heran hijos y hermanos d'éste Corcos Uiracocha, Apotin Uiracochan (está en Amaybamba, detrás de Tambo), Urusayua Uiracocha (en el mismo pueblo), Chuquichanca Uiracochan (es en Huaypon). Vosotros, al Haçedor que está en los fines del mundo [...] conçeder[115] que las jentes y tierras siempre sean prósperas, ora se'andando con el Açedor dentro o fuera del çielo.

Otra oraçión

ϒ *O uiracochan cusi ussapoc hayllipo uiracochaya runaca yamayda caymi runa yana huaccha quisa runayqui camascayqui churascayqui casi quispilla camuchun huar-*

[111] aguile

[112] estuviera

[113] *camayoc*: "official generalmente" (Santo Tomás 1560).

[114] tenian

[115] conçedor

mayhuan churinhuan. Chincanta ama guatquinta guanyayaichichu unay huasa causachun mana allcaspa mana [f. 15 v] *pitispa micumuchun upiamuchun.*

Declaraçión

ϒ ¡O Haçedor dichosísimo, venturosísimo Hacedor que as misericordia y te apiadas de los hombres; cata aquí tus ombres y criados pobres, malaventurados que tú hiziste y diste[116] ser! ¡Apiádate d'ellos, vivan sanos y salvos con sus hijos y desçendientes, andando por camino derecho, sin pensar en malas cosas! ¡Vivan largos tiempos, no mueran en su juventud! ¡Coman y vivan en paz!

Otra oraçión

ϒ *O uiraccochaya ticçi uiracochaya hualparillac camac churac cay hurin pachapen micuchun upiachun ñispa, churascayquicta camascayquicta micui ninyachachun papa çara ymaymana miconcan cachon ñiscayqueta camachic micachic mana muchuncanpac mana muchuspa canta yñincampac ama caçachuncho ama chupichichuncho casilla huacaychamuy.*

Declaraçión

ϒ ¡O Haçedor, señor de los fines del mundo, misericordioso que das ser a las cosas, y en este mundo hiziste los hombres que comiesen y beviesen, acreçiéntales [...] y frutos de la tierra! ¡Y las *papas*[117] y todas las demás comidas

---

[116] deste

[117] 'Patata', del quechua *papa*. 1ª doc. Andagoya 1540 con referencia al Valle del Cauca (sur de Colombia): "los mantenimientos de aquellas provincias son maíz y unas raíces que allí llaman papas, que son como una castaña de hechura de una nuez" (Cfr. Friederici). Desde los años de 1550 abundan las menciones referentes al Perú y ya aparece en el *Lexicón* de Santo Tomás (1560) definida como "cierto manjar de indios". En el Anónimo (1586), se explica un poco más el significado: "ciertas rayzes de comer, que sirve de pan como turmas de tierra". Hoy sigue empleándose *papa* como nombre general de la *patata* en toda la América española y en Canarias, y con carácter vulgar en Andalucía y en algún punto de Murcia y Extremadura. Hasta el siglo xviii la patata fue vegetal muy poco conocido en España (como revela la vaga y

que criaste, multiplícalas para que no padezcan hambre ni travajo, para que todos te[118] crean! ¡No yele ni graniçe! ¡Guárdalos en paz y en salvo!

Oraçión al Sol

ϒ *Uiracochaya punchao cachun tota cachun ñispac nic pacarichun yllarichun ñispac nic punchao churiyquicta casillacta quispillacta purichic runa rurascayquicta canchay*[119][f. 16r] *uncancampac uiracochaya.*

ϒ *Casilla quispilla punchao ynga runa yana niohiscayquicta quillari canchari ama honcochispa ama nanachispa caçicta quispicha huacaychaspa.*

Declaraçión desta oraçión

ϒ ¡O Haçedor que diste ser al Sol y después dixiste: "aya noche y día, amanezca y esclaresca"; salga en pas, guárdale para que alumbre a los humbres que criaste, o Haçedor!

ϒ ¡O Sol que estás en paz y en salvo, alumbra a estas personas que apaçientas[120], no estén enfermas, guárdalos sanos y salvos!

Oraçión por Ynga

ϒ *A uiracochan ticçi uiracochan gualpayhuana uiracochan atun uiracochan tarapaca uiracochan capac cachun ynca cachun nispac ñucapac churaspacquicta ynca camascayquicta casillacta quispollacta huacaychamuy runan yanan yachachu-*

---

extraña definición del *Diccionario de Autoridades* (1737): "ciertas raíces que se crian debaxo de la tierra, sin hojas y sin tallo, pardas de por fuera y blancas por de dentro. Es comida insípida. Lat. *Radix quedam*. Acosta. *Hist. Ind.* lib. 4, cap. 17. En cuyo lugar usan los Indios otro genero de raíces, que llaman *Papas*. [...]"), y hasta entonces no se le dio otro nombre que *papa*. Con la mayor extensión de su cultivo y consumo coincidió el cambio de *papa* en *patata*, debido a una confusión de *papa* con *batata*. La nueva forma figura ya en Quevedo y en *Pragmática* de 1680, seguramente con el sentido de 'batata' (Cfr. DECH).

118 se] El *se* podría ser "traducción" del benefactivo –ku (equivalente del –si aimara).

119 Se duplica la palabra *canchay* al final de un folio y principio del siguiente por error común de copia. Así, en el manuscrito aparece: canchay/canchay.

120 apaçientes

chun aocari punari vsachun ymay pacha haycay pachacama ama allcachispa churinta mitantaguanpas huacaychay chay caçiccacllacta uiracochaya.

Declaraçión

ϒ ¡O Hazedor piadosso que estás al cavo del mundo, que dixiste y tuviste por vien que huviese Ynca Señor; a este Ynca que diste ser, guárdalo en paz y en salvo juntamente con sus criados y vasallos, y alcançe vitoria de sus enemigos; siempre sea vençedor no acortándole sus días a él ni a sus hijos ni descendientes; y guárdalos en paz, o Haçedor!

Otra oraçión

ϒ *Uiracochaya gualpayhuana uiracochaya runacta casi quispillacta capac ynga churiyqui guarmayquipac camascayqui huacaychamuchun hatallimuchun pacha chacarra runa llama micuy pay captinya cochun capac ynca camascayquicta uiracochaya ayni huñi marcari hatalli ymay pachacama.*

[f. 16v] Declaraçión d'esta oraçión

ϒ ¡O Hazedor, la jente, y pueblos y sujetos del Ynga y sus criados estén en salvo y en paz en tiempo de vuestro hijo el Ynca, a quien diste ser de Señor; mientras éste reynare, muntipliquen y sean guardados en salvo; los tiempos sean prosperados; las chácaras, y las jentes y el ganado, todo baya en aumento; y a este Señor que diste ser [...] tenlo de tu mano para siempre, o Hacedor!

Otra oraçión

ϒ *Pachamama casillacta quispillacta capac ynca huahuayquicta marcari atalli.*

Declaraçión d'esta oraçión

ϒ ¡O Tierra Madre, a tu hijo el Ynca, tenlo encima de ti, quieto y paçífico!

Oraçión por todos los yngas

ϒ *A punchao ynca, inti yayay cuzco tambo cachon, atitoc llasacoc cachun ñispa churac, camac muchascayqui cusiquispo cachon amatisca [...] ama llasasca cachuncho aticucpacllasa capac camascayqui churascayqui.*

Declaraçión

ϒ ¡O Sol, padre mío que dixiste: "aya Cuzcos y Tambos"; sean vensedores y despojadores estos tus hijos de todas las jentes; adórote para que sean dichosísimos[121] estos yncas tus hijos y no sean vençidos[122] ni despojados, sino siempre sean vençedores, pues para esto los hiçiste!

Oraçión a todas las *huacas*

ϒ *O pacha chulla unacochan ocu chulla uiracochan huaca uilca cachun nispa camac atun apa huaypihuana tayna allasto allonto uiracochaya hurin pacha anan pacha cachon nispa nic ocu pachapi puca omacta churac hayniguai huniguay quispi casi camusac uiracochaya micuynioc mincacyoc carayoc llamayoc ymaynayoc haycaymayoc ama cacharihuaycuchu ymay mana aycay mana* [f. 17 r] *chiquimanta catuimanmanta nacasca huatusca amuscamanta.*

Declaraçión

ϒ ¡O padres *huacas* y *uilcas*[123], antepasados, agüelos y padres nuestros (*Atunapa hualpihuana tayna apo allasto allento*), açercad el Haçedor a vuestros hijos, y a

[121] dichosisemos

[122] vençedos

[123] *uilca* no tiene entrada propia en el *Diccionario* de quechua de Santo Tomás, en el que aparece como sinónimo de *ayllo* (V. nota 61), pero sí en el Anónimo (1586): *villca*: ydolo. En el *Diccionario* de aimara de Bertonio tiene dos entradas: *villca* (1): "el Sol como antiguamente dezian y ahora dizen Inti"; y *villca* (2): "adoratorio dedicado al Sol u otros Idolos". Friederici comenta que la mejor definición es la de Cobo: "Con dos nombres llamaban estos Indios a sus

vuestros pequiñitos, y a vuestra flor; a vuestros hijos deldes ser para que sean dichosos con el Haçedor como vossotros lo soys.

Y así, repartido el dicho ganado, matavan en gran cantidad para comer en aquel día. Y luego entrava en la plaza grandísima cantidad de chicha, la qual estava hecha de muy atrás y en las bodegas que tenían para ellos dedicadas, la qual se hacía de maíz blanco coxido en el valle del Cuzco. Era el dicho ganado que para esta fiesta se traýa del ganado del Hacedor, y Sol y Trueno, que por todas las provinçias del Pirú repartido tenían. Y acavado de comer, con mucho regoçijo haçían sus *taquis* y vevían por la horden que el día passado. Y esto durava quatro días. El primero día d'esta fiesta llamada *çitua* hera quando comían el *sanco* dicho *yaguarçanco*; el segundo día dedicavan al Açedor, Sol y Trueno, haçiendo por él sacrificios y la oración que arriva está dicha por el Ynca. El tercero[124] día para la Luna y la Tierra, haçiéndoles sus sacrifiçios y oraçiones acostumbrados. Y otro día siguiente entravan por la mañana todas las naçiones que el Ynca avía sujetado, las quales venían con sus *huacas* y vestiduras a usso de sus tierras, las más ricas que podían aver. Y traýan sus *huacas* en andas los sacerdotes que a cargo las tenían y, allegando a la plaza, como yban entrando por sus partidas de los quatro *suyos* dichos, yban haçiendo reverençia al Hacedor, y Sol[125] y Trueno, y a Guanacauri, *huaca* de los yncas, y luego al Ynca, que [f. 17v] a la saçón estava ya en la plaza. Y así[126], se yban poniendo por sus lugares que ya dedicados tenían, porque para darles más lugar, los yndios de Añan Cuzco y Hurin Cuzco se haçían entrambas parçialidades una, y así dejavan desembaraçada la plaza. Y puestos todos en sus lugares, salía el saçerdote mayor del Sol. Y así, al[127] poner por la horden dicha gran cantidad de *sanco* esperjándolo con sangre[128], se enpeçavan a levantar por su horden los caçiques haçiendo la oración siguiente al Açedor:

A ticçi uiracochan caylla uiracochan tocapo acnupo uiracochan camac churac cari cachun guarmi cachun nispa llutac rurac camascayqui chorascayqui casilla

dioses, que son *Vilca* el uno y el otro Guaca" y el documento más antiguo que aporta es de Francisco de Ávila, aunque este ejemplo de Molina es anterior.

124 quarto] Corregimos por tratarse de un *lapsus* del amanuense.

125 so

126 si

127 a

128 sagre

quispilla caussamusay maypin canqui ahuapichu ucupichu llantupichu oyariguai ayniguay yniguay ymay pachacama cauçachihuay marcalliguai atalliguay cay coscaytari chasquihuay maypi caspapas uiracochaya.

Declaración

ϒ ¡O Haçedor, que estás en los fines del mundo, sin ygual[129], que diste ser y balor a los hombres, y dijiste: "sea éste hombre"; y a las mugeres: "sea ésta muger"! Diçiendo esto los hiçiste y los formaste y diste ser. ¡Guárdalos y vivan sanos y salvos, sin peligro, viviendo en paz! ¿Adónde estáis? ¿Estáis en lo alto del çielo o avajo?, ¿o en las nubes?, ¿o en los[130] nublados de las tenpestades? ¡Oýdnos y respondednos! ¡Y conceded con nosotros y danos[131] perpetua vida! ¡Para siempre tednos de tu mano y esta ofrenda [recibe][132] adoquiera que estuviéredes, o Haçedor!

ϒ Y luego, el saçerdote del Sol[133], aviéndoles tomado juramento de la manera ya dicha y ellos aviendo ya echo el voto, les dava el *yaguarçanco* por la horden dicha; acavado lo qual, comían de la carne de los carneros que se avían sacrificado al Haçedor, Sol y Trueno, y gastavan este día cada naçión [f. 18r] en haçer el *taqui* y canto y baylle que cada uno dellos, antes que del Ynga fuesen sujetos, haçían en sus tierras.

Entravan este día a la dicha fiesta todas las jentes que por defetos de sus personas avían hechado del Cuzco, los quales bolvían a hallarse en la dicha fiesta. Y esta fiesta durava dos días, al cavo de los quales, sobre tarde, quemavan en sacrifiçio un carnero y grandísima cantidad de ropa de todas colores. Y así, los que avían de bolver a sus tierras pedían licençia al Haçedor, al Sol, al Trueno y al Ynca, los quales se la concedían con que dejasen en el Cuzco [...] las *huacas* que este año de presente avían traýdo y llevasen y bolviesen a sus tierras las que el año pasado en esta fiesta avían dejado. Y en reconpensa del travajo que avían tenido en venir de tan lejas partes, les davan oro, y plata,

[129] yguae

[130] las

[131] damos

[132] En este caso se restituye el hueco en blanco del manuscrito, ya que esta misma oración aparece con anterioridad (f. 14v).

[133] so

y ropa, y mugeres y criados; y a los señores prinçipales, liçençia para que anduviesen en andas; y a las *huacas* les davan chácaras en sus tierras y criados para que las serviesen y las comidas que coxiesen, las quemasen y hiziesen sus sacrifiçios. Y así, se bolvían todos a sus tierras.

Fue el inventor d'esta fiesta Ynca Yupanqui para que se hiziese por la horden dicha porque, no obstante que de antes la haçían, desde que hubo yncas no la haçían por esta horden. Y lo que restava d'este mes lo gastavan en lo que les pareçía y convenía. Asimismo, en todas las caveças de provinçias haçían la dicha fiesta o pasqua llamada *çitua* todos los yngas governadores y de su generaçión, ondequiera que se la allavan y por el dicho tiempo; aunque en la solenidad y sacrifiçios hera mucho menos, pero no porque dejasen de haçer ninguna de las cerimonias.

Septiembre

ϒ Al mes de septiembre llamavan *omac rayma*. Llamávanle así porque los yndios de Omo, que es dos leguas del Cuzco, haçían la fiesta del *guarachillo*, que es [f. 18v] quando armavan cavalleros a los mançevos y los oradavan las orejas como en su lugar se dirá. En el Cuzco, las mugeres que tenían hijos[134] a quien obiesen de oradar[135] las orejas y haçer *guarachico* entendían en hilar las ropas que se avían de vestir sus hijos el día de la fiesta del *guarachico*. Juntávanse algunos de su linaje a'yudarles a ylar, y a olgarse y bever algunos días en sus cassas. Y los varones entendían cada uno en aquello que el Ynca ocupado le tenía. Y así se acavava este mes.

Otubre

ϒ Al mes de otubre llamavan *ayarmaca raymi*. Llamávanle[136] así porque los yndios del pueblo Ayarmaca haçían las fiestas del *guarachico* y oradavan las orejas y armavan cavalleros a su uso a los moços de aquel pueblo con las cerimonias que después se dirán, que por no ser prolijo no los digo.

---

[134] hijas

[135] nadar

[136] llamavanse

Y en el Cuzco entendían en haçer gran cantidad de chicha para la fiesta que se avía de haçer llamada *capac raymi*. Llamavan[137] a este modo de haçer chicha, *cantaray*.

Y los moços que se avían de armar cavalleros yban a la *huaca* llamada Huanacauri a ofrecerle sacrifiçio y a pedirle licençia para armarse cavalleros como a su *huaca* principal (hermano que deçían ser de Mango Capac), de donde ellos diçen proceden; que por no ser aquí prolijo no trato la fábula d'esta dicha *guaca* remitiéndola a la *Historia* que de los Yncas fecha tengo, más de que los tales mançevos que se avían de armar cavalleros dormían aquella noche en el dicho çerro Guanacauri, donde estava la dicha *guaca*, a ymitaçión de la perigrinaçión que sus antepassados por allí hizieron. Y otro día por la tarde bolvían y traýan una carga de paja para poner sobre que se sentasen sus padres y otros deudos. Este día ayunavan los dichos mançevos. Y así, en este mes entendían en hazer muchas diferencias de chichas y en adereçar lo neçessario [f. 19 r] para la fiesta.

En este tiempo y siempre, los saçerdotes del Haçedor, y del Sol y del Trueno, y los que tenían a cargo la *guaca* de Huanacauri no se salían día ninguno de haçerles sus sacrifiçios tres veses al día quemando tres carneros: uno a la mañana, y uno a mediodía y otro a la tarde, con otras comidas dedicadas que para ello tenían, entendido que aquello comían las *guacas* adonde estavan; las quales comidas llevavan a los çerros ya dichos en la fiesta del *ynti caymi*. Asimismo, las personas que tenían a cargo los cuerpos embalssamados nunca sesavan xamás, ningún día, de quemar las comidas y derramar[138] la chicha que para ello dedicado tenían, según y como lo usavan quando estavan vivos. Y de las comidas que ellos comían quando estavan vivos, aquéllos les quemavan porque tenían entendido, y por muy averiguado, la ynmortalidad del ánima, y decían que adondequiera que el ánima estava, reçevía aquello y lo comía como si estuviera vivo. Y así acavava este mes.

Noviembre

Ɣ Al mes de noviembre llamavan *capac laymi*, que quiere dezir fiesta del señor Ynca. Hera una de las fiestas señadas del año, de las tres fiestas prinçipales

[137] En el ms. por error: "llamavavan".

[138] deramar

que ellos haçían. En aquel dicho mes armavan cavalleros, y les oradavan las orejas y davan braguas[139], que en su lengua ellos llaman *guara*.

Para la qual dicha fiesta y armar los dichos cavalleros, todos los padres y parientes, los ocho días primeros del dicho mes, de los que avían de ser armados cavalleros entendían en adereçar las *ojotas*, que era el calçado que para ello haçían de una paja que llaman *coya* muy delgada, que casi pareçía de color de oro; y en haçer unas *guaracas* de nervios de carneros, que para aquel efeto se haçían; y en pegar los rapaçejos a las camisitas con que avían de salir para yr a la *guaca* llamada Huanacauri. *Chumpicacico* heran unas camisetas cor[f. 19v]tadas de lana leonada fina con unos rapaçejos d'ella[140] fina, negra, que pareçía seda, de poco más de palmo y medio. Y unas mantas que llamavan *supayacolla*, de lana blanca, largas y angostas, porque no tenían más de dos palmos de ancho y largo hasta las corvas; las quales atavan al pescueso con un ñudo, y de allí salía una cuerda de lana al cavo de la qual tenía una borla colorada. Los *llaytos* que este día se ponían heran negros adereçados.

Todo lo qual, al noveno día, salían todos a la plaza por la mañana, así los padres de los que se avían de armar cavalleros como los parientes. Y los parientes y padres salían bestidos de unas vestiduras que llaman *collcaonco*. Y avían con que heran diferençias de vestidos que tenían para conforme a las fiestas que haçían: a las mantas, leonadas; y las[141] plumas que se ponían en la caveça heran negras de un pájaro que se llama *quito*, y así, las llamavan *quitotica*. E a los que avían de armar cavalleros los tresquilavan. Y acavados de tresquilar, se bestían las ropas ya dichas. Y mucha cantidad de donzellas, que para servir en la dicha fiesta heran deputadas y escoxidas, salían este dicho día a la plaza vestidas de unos vestidos que llaman *cuzco axo* y *cochilliquilla*; que eran de hedad de honçe, y doze años y catorçe años. Heran de prinçipal casta, llamávanlas *ñusta callixapa*. Servían de llevar unos cantaricos pequeños de chicha y d'estar[142] puestas enparados con ella como adelante se dirá. Todos vestidos como dicho es, y con los padres y parientes, yban a la cassa del Sol y Trueno, y traellas a la plaza, donde las ponían. Y luego salía el Ynca y se ponía

[139] Braguas. Entiéndase *bragas* ('calzón'). En el CORDE aparece registrado una vez (texto legal de 1253), aunque probablemente en este caso haya un influjo de la palabra quechua *guara*.

[140] dela

[141] la

[142] destas

en su lugar junto a estatua del Sol. Y los que se avían de armar cavalleros se levantavan e yban por su horden haçiendo la *mucha*, que es a manera de adoraçión a las dichas *guacas*. Sacavan tanbién una figura de muger que hera [f. 20r] la *huaca* de Luna, la qual llamavan Passamama. Teníanla a cargo mugeres, y así, quando salían de la Cassa del Sol, donde tenía su aposento por sí, a do agora es el mirador en Sancto Domingo, la[143] sacavan ellas en hombros. La raçón por que la tenían a cargo mugeres, porque deçían hera muger, como en su figura pareçe. Y echa la dicha adoraçión estavan un poco parados mientras venía la ora de mediodía. En pareçiéndoles que lo hera, bolvían a haçer su reberençia a las *guacas* y pedían licençia al Ynca para yr a haçer sus sacrificios en la forma siguiente:

ϒ Cada uno de los que así se avían de armar cavalleros tenía ya aparejado un carnero para haçer sacrifiçio, e yban ellos y los de su linage al cerro llamado Guanacauri. Y este día dormían al pie del çerro en un lugar que se llama Matagua, y otro día siguiente al salir del sol, que es el déçimo día, todos en ayunas, porque ayunavan este día, suvían al çerro arriva hasta llegar a la *guaca* Guanacauri. Dexavan los carneros que para el sacrifiçio llevaban al pie del dicho çerro en Matagua; arrancávanles a cada uno un poco de lana los *tarpuntaes*, que son los saçerdotes que yban a haçer el sacrificio. Y así, llegados todos arriba, los *tarpuntaes* tomavan cinco corderos y los quemavan delante de la dicha *guaca*, y repartían la lana que llevaban en las manos entre los moços que se avían de armar cavalleros y los caçiques que allí yban, la qual soplavan al ayre diçiendo estas palabras mientras se quemava el dicho sacrifiçio:

"¡O Guanacauri, padre nuestro, siempre el Haçedor, Sol, y Trueno y Luna sean moços y no enbejezcan, y el Ynca tu hijo, siempre sea moço y [en] todas[144] sus cosas siempre se haga bien, y nossotros tus hijos y descendientes que agora te[145] haçemos esta fiesta, el Haçedor, Sol, y Trueno, y Luna y tú, nos tened siempre de vuestras manos y nos dad lo neçesario para nuestra [f. 20v] vivienda".

Concluydo[146] el qual sacrifiçio, a las nueve oras del día, les ponían unas *guaracas* y unos manojos de pajas llamados *chuspas* en las manos, y en acavando de darles las *guaracas*, les deçían así:

---

[143] lo

[144] dotas] por metátesis de *todas*.

[145] se] Podría tratarse de una traducción del benefactivo (V. nota 118).

[146] conchaydo

"Ya nuestro padre Guanacauri os a dado *guaracas* de valientes y salvos, y bivid como honrada jente".

Las quales *guaracas* les dava diçiendo las dichas razones el sacerdote prinçipal de la dicha *guaca*. Heran hechas de nervios de carneros y *chaguar*, que es a manera de lino, porque deçían que sus antepassados, quando salían de Pacaritambo, las traýan de aquella manera. Y así, se venían hasta una quebrada que se llama Quirasmanta y allí los tíos, y padres y *curacas*[147], con las *guaracas* que les avían dado, en nombre de las *guacas* les açotavan en los braços y piernas diçiendo: "Sé valiente como lo e sido y hombre de bien, y estas graçias que yo[148] tengo, las reçive tú para que me ymites".

Y luego allí, con un cantar llamado *guari* cantavan[149]. Y mientras se hacía estavan en pie los armados cavalleros con los manojos de paja en las manos, y la demás jente toda estava sentada. Acavado el dicho *taqui*, se levantavan y venían al Cuzco, donde les salía al camino un pastor de los que tenían a cargo çierto gañado llamado *rayminapa*, que para esta fiesta tenían dedicado. Y traýan un carnero llamado *napa*, el qual traýa ençima d'él como una camiseta colorada[150] con unas orejas de oro. Venían junto al dicho carnero tañendo con unos caracoles de la mar oradados llamados *gayllaiquipac*. Traýa asimismo un yndio el *suntur paucar*, que era insinia del Señor. Y en llegando que llegavan con esto a do la jente estava, haçían un bayle. Y acavado, se venían trayendo delante d'ellos el dicho carnero y *suntur paucar*. Venían por sus parçialidades y *aillos* toda la jente hasta allegar al Cuzco, trayendo los que se avían armado cavalleros las *guaracas* en la caveça [f. 21r] y los manojos de paja en las manos. Y así, allegados a la plaza, haçían adoraçión a las *guacas* ya dichas. Y acavada[151] la qual, los padres, tíos y parientes les açotavan en los braços y piernas. Y luego, toda la jente hacía el dicho *taqui* llamado *guari*; acavado el qual, todos los dichos mançevos davan de vever a los padres, y tíos y parientes que les avían açotado. A esta saçón era ya casi noche, a do se yban a sus casas, a do comían los carneros para el dicho sacrifiçio; y los sacerdotes bolvían las *guacas* a sus templos.

---

[147] *curaca*: "señor principal de vasallos" (Santo Domingo 1560); "cacique, señor, hermano mayor" (Anónimo 1586). Incorporada al *Diccionario de la Academia* en 1899 como "cacique, potentado, gobernador", aunque restringido su uso al Perú.

[148] En el ms. esta palabra aparece escrita: "jo".

[149] contavan

[150] coloradas

[151] acavado

ϒ Y los días adelante, concluydo [...] dicho, no entendían cosa alguna más de holgarse en sus cassas, y los mançevos que se avían armado cavalleros, en descançar de los travajos pasados y aparejarse para los venideros[152]. Y a los catorçe días del dicho mes, salían a la plaza del Cuzco Haucaypata todos los mançevos que se avían empeçado armar cavalleros con sus padres y parientes cada uno. Es de saver que toda esta jente que se armava o avía de armar cavalleros hera o avían de ser, por línea recta de varón, desçendientes y deudos de los Yncas Señores, jente prinçipal, porque de otra manera no se admitía ninguno. Y asimismo, en este mismo mes, dondequiera que estavan los governadores puestos por el ynca de su jeneración, como tubiesen hijos mançevos de hedad en las provincias que estavan, hacían las[153] mismas cerimonias y les oradavan las orejas y armavan cavalleros.

ϒ Y en este dicho día sacavan a la plaza las *guacas* del Acedor, y Sol, y Trueno y Luna, puestos todos en la plaza juntamente con el Ynca, los saçerdotes del Haçedor, Sol, Luna y Trueno, que a la saçón cada uno estava con su *guaca*. Davan a los que se avían armado cavalleros unas vestiduras llamadas *vmiscaonco*, que hera una camiseta bandeada de colorado y blanco y una manta blanca con un cordón açul y una borla colorada, la qual dicha ropa tenían cuydado de hazer toda la jente [f. 21v] d'esta tierra, la qual davan por vía de tassa. Y los parientes les davan *ojotas* de una paja que entre ellos hera preçiada llamada *cuya*. Y el sacerdote del Sol, que hera el que dava en nombre del Sol los vestidos, haçía traer ante sí todas las donçellas y les haçía dar a cada una d'ellas un vestido que hera el *axo* colorado y blanco llamado *angallo*, y la *lliclla* de lo mismo, y una [...] que hera a manera de talega avierta por entranbas partes de la misma color; la qual dicha ropa [era] asimismo de la que se haçía de tasa para el Sol. Concluydo lo qual, hadereçavan unos bordones que en lo alto d'ellos tenían una cuchilla a manera de hacha. Heran de palma, llamávanle en su lengua *yauri*, de los quales colgavan unas *guaracas* llamadas [...] *guaraca* de nervios y lana colorada[154] con un poco de *chaguar*. Y así, teniéndolos yniestos a[155] manera de pica, por su horden yban adorar a las *guacas* del Açedor, Sol, y Luna y Trueno y hacían la reverençia al Ynca, aviéndoles antes d'esto los tíos y parientes açotado en los braços y piernas y diçiéndoles que

[152] venederos

[153] los

[154] cocolorada] por error repite la sílaba *co*.

[155] o

siempre fuesen valientes y tuviessen gran cuenta con el serviçio de las *guacas* y el Ynga.

Concluydo lo qual, se salían de la plaza por sus parçialidades, cada uno en los de su generaçión, e yban a dormir a un despoblado que se llama Rauraua, que será una legua del Cuzco. Llevava cada uno de los que se avían armado cavalleros una tienda en que dormir él y los de su generación. Yban con ellos todas las donçellas que avían recevido todas las vestiduras que el Sol les dio. Llamávanlas *ñusta callixapa*, las quales llevavan cargados unos cantarillos pequeños de chicha para dar de vever el día siguiente a los parientes de los cavalleros, y para el sacrifiçio que se avía de haçer y vever los mançevos armados cavalleros. Y este día llevavan consigo el carnero llamado [f. 22r] *topaguanaco*, y por otro nombre *rayminapa*, puesto ençima d'él como una camiseta colorada, con las orejas de oro, como ya está dicho. Llevavan tanbién el *suntur paucar*, que eran las insinias reales. Y en acavando de salir la jente de la plaza, llevavan las *guacas* cada una a su templo y el Ynga se yba a su cassa.

Y otro día por la mañana se levantavan y llegavan a una quebrada de un çerro llamada Quilliyacolca, que estaría poco más de media legua de donde avían dormido, y allí almorçavan. Acavado lo qual, ponían en los bordones que llevavan en las manos un poco de lana blanca atada en lo alto, y en la caveça del dicho *topayauri* un poco de *ycho*[156]. Y así, yban caminando hasta llegar al çerro llamado Anaguarque, que será dos leguas del Cuzco, a dar a la *guaca* que en lo alto del çerro estava, llamada del dicho nombre. Hera *guaca* de los yndios del pueblo de Choco y Cachona. La razón por que yban d'esta *guaca* a haçer d'este sacrifiçio hera porque este día se avían de provar a correr[157] quien más corriese[158], porque haçían esta cerimonia. Y diçen qu'esta *guaca* desde el tiempo del Diluvio quedó tan ligera, que corría tanto como un alcón bolava. A do llegados los mancevos, ofrecían a la dicha *guaca* un poco de lana que en las manos llevavan. Y los sacerdotes del Sol, no el prinçipal, y los de las demás *guacas* ya dichas llamados *tarpuntaes*, sacrificavan cinco corderos quemándolos al Açedor, Sol, y Trueno, y Luna y por el Ynca, a cada uno *suyo* con las razones otras veçes ya

[156] *ychu*: yerua, o heno para las bestias (Santo Domingo 1560). Incluido en el *Diccionario de la Academia* en 1925: "*icho* (del quichua *ichu*). Planta de la familia de las gramíneas, espontánea en los páramos de la cordillera de los Andes".

[157] corer

[158] coriese

dichas[159]. Y los parientes tornavan[160] açotar con las dichas *guaracas* a los moços ya cavalleros, refiriéndoles tuviesen gran qüenta con el balor y balentía de sus personas. Acavado lo qual, se asentava la jente y haçían el *taqui* llamado *guarita* con las *guayllaquepas* y caracoles ya dichos; y mientras se[161] haçían, estavan en pie los cavalleros teniendo en las manos el dicho bordón llamado *yauri*, que eran las armas que se les dava y sus a [...] que estavan en los bordones. [f. 22v] Algunas heran de oro y otras de cobre, cada uno como podía.

Acavado el dicho *taqui*, se levantavan todas las donçellas llamadas *ñusta calejapa*, y cada una corriendo como más podía hasta llegar a Lauraba, donde el día antes avía dormido. Y allí esperavan a los que se avían armado cavalleros con la chicha para darles de vever dando bozes diçiendo: "¡Venid presto, valientes mancevos, que aquí estamos esperando!". Y luego se ponían por su horden delante de la dicha *guaca* de Anaguarque, todos en hilera, parejos los dichos mançevos cavalleros, y detrás d'ellas otra horden puesta en hilera de hombres, los quales servían como avanderados[162]. Traýan éstos[163] los *yauris* y bordones ya dichos en las manos. Y luego, más esto se ponían otra horden de jente todos en ringlera cada uno [...] al que avía de ayudar si desmayase y delante de todos ellos [...] un yndio muy galamente vestido y dava una boz, y en oyéndola començavan todos a corrir con gran furia el que más podía. Y así, si caýan o desmayavan se venían ayudando, y hacían algunos pedaços las espinillas y algunos morían d'ello, de las caýdas. Y llegados donde estavan las dichas donçellas con la chicha, davan de vever [...] y a los mançevos armados cavalleros que así venían corriendo[164]. La causa d'este correr hera por provar quál hera para más de todos los que se armavan cavalleros. Armábanse cada vez de ochoçientos mancevos para arriva[165]. Y ya que estavan todos juntos en el dicho cerro llamado Yauraua, toda la jente se bolvía a haçer el dicho *taqui* llamado *guari*; acavado el qual, quitavan las *guaracas* de los *yauris* y bolvían açotar en los braços y las piernas a los cavalleros. Concluydo lo[166] qual, que

---

159 dichos

160 tornava

161 sea

162 avanderador

163 éstos

164 coriendo

165 ariva

166 la

sería ya ora de vísperas, todos por su horden se levantavan para bolver al Cuzco, todos por su horden, trayendo por delante el *suntur paucar* y el carnero llamado *rayminapa* en lugar de las in[f. 23r]sinias reales.

Y así, por su horden llegavan al Cuzco a la plaza llamada Haucaypata, a do estava la figura o estatua del Hacedor, Sol, y Trueno y Luna, y el Ynca asentado junto a la estatua del Sol con los de su corte. Y como yban entrando por su horden, yban haçiendo la *mucha* al Haçedor, y Sol y demás *guacas*, y al Ynca, y sentados las parçialidades de Anan Cuzco y la de Hurin Cuzco, cada una a su parte, quedando en pie los mançevos que avían sido armados cavalleros. Por espacio de un rato bolvían a haçer el dicho *taqui* llamado *guari*, donde tornavan açotar por la dicha horden a los dichos mançevos y lo mismo se haçía y con la misma horden con que le[167] avían de suceder al Ynca y Señor. Ya que hera ora de recoxerse, se yba el Ynca a su casa con la jente cortesana, y los armados cavalleros, con sus padres y parientes. Y ivan al çerro llamado Yauera. Y aquella noche se quedavan a dormir al pie del cerro en un lugar llamado Guamancancha. Y a la mañana, al amaneçer, se levantavan y suvían al cerro llamado Yauira, como dicho es, que está media legua del Cuzco, a do venía el Ynca Señor, el qual yba allí este día a hacer mercedes a los que se avían armado cavalleros, dándoles unas[168] orejas de oro y mantas coloradas con unas borlas açules y otras cossas por vía de grandeza[169].

Esta *guaca* Yauira heran dos alcones de piedra puestos en un altar en lo alto del çerro, la qual *guaca* ynstituyó Pachacuti Ynca Yupanqui para que allí fuesen a reçevir los saragüelles o bragas, que ellos llaman *guara*. Hera esta *guaca* primero de los yndios de Maras, y Guascar Ynca hizo poner los dichos alcones por ermosear[170] la dicha *guaca*. El sacrificio que se le hacía hera quemar cinco corderos y derramar[171] chicha, pediendo al Haçedor, Sol, Trueno y Luna que aquellos que se armavan cavalleros fuesen valientes guerreros y venturosos, y que todas las [f. 23v] cossas en que pusiesen mano se les hiziesen bien, que nunca fuesen vençidos; el qual sacrifiçio haçía el sacerdote de la dicha *guaca* Yauira, y también rogando a la *guaca* por los dichos mançevos, los hiziese venturosos. Y acavado de quemar el dicho sacriffiçio, el *guacaca-*

---

[167] el

[168] una

[169] grandezco

[170] ermotear

[171] deramar

mayo[172], que hera el sacerdote, dava a cada uno de los dichos mançevos unos pañetes que llaman *guarayanos*[173], camisitas coloradas[174] con unas listas blancas; la qual ropa se llevava por mandado del Ynga del tributo que para aquel efecto se haçía en toda la tierra. Dávales unas orejas de oro, las quales se atavan allí en las orejas, y unas diademas de pluma que llaman *pilcocassa*, y unas patenas de plata y otras de oro, a manera y del tamaño de platos de plata, que se colgavan al pescueso para ermoseallas. Acavado de reçevir lo qual, armoçavan y luego hacían el *taqui* llamado *guari*, que durava por espaçio de una ora; acavado el qual, los tíos y parientes tornavan a açotar a los armados cavalleros, referiéndoles las oraçiones ya dichas[175] y diciéndoles las que mirassen a sus antepassados, que fuesen valientes guerreros, que jamás bolviesen pie atrás.

Este *taqui* que tantas veçes referían en esta fiesta, diçen que al tiempo que Manco Capac, su primer Ynca y de do todos dicenden, salió de la qüeva de Tambo, se lo dio al Hacedor para que lo cantasen en esta fiesta y no en otra alguna. Y después de acavado el *taqui*, venían por su horden caminando al Cuzco trayendo por delante a manera de bandera o guión[176], el *suntur paucar* y el dicho carnero vestido como dicho es. Ynstituyó esta fiesta Manco Capac, las quales cerimonias hizo hacer a Sinchi Roca, su hijo, como en la *Historia de los Yncas* ya dijimos. Y así, llegados a la plaza del Cuzco, hacían la *mocha* y adoración a las *guacas* ya dichas, y a la saçón ya los saçerdotes d'ellas las avían sacado a la plaza. Y también hacían reverençia [f. 24r] por su horden a todos los cuerpos enbalsamados de los señores y señoras muertos, que los que a cargo los tenían los avían sacado a la plaza para vever con ellos como si estuvieran vivos, y para que los que se avían armado cavalleros les pedían los hiziesen tan venturosos y valientes como ellos avían sido.

Concluydo lo qual, se asentavan todos por sus parçialidades. Los de Anan Cuzco y Hurin Cuzco tenían ya aparejados unos leones desollados y las cave-

---

[172] guacamayo] Error por *guacacamayo*. Más adelante aparecerá así en el texto "los guacacamayos, que quiere decir guarda de las huacas".

[173] Markham (1873): *huarayarus*; Thayer Ojeda (1913) la omite por un salto de línea: "dava a cada uno de los dichos mançevos [unos pañetes que llaman guarayanos] camisetas coloradas..."; Urteaga (1916) y Morales (1947): *huarayaros*; Loayza (1943): *huarayaro (sic)*; Urbano y Calvo (2008): "*guara* y unas camisetas".

[174] colorados

[175] dichos

[176] quien

ças vaçíos, teníanlas puestas en las orejas unas orejeras de oro, y en las caveças unas patenas[177] de oro, y en lugar de los dientes, que los avían sacado, les ponían dientes de oro, y en las manos unas ajorcas de oro que llaman *chipana*. Llamavan a estos leones *hillacunya chuquicunya*. Poníanselos en las caveças de suerte que todo el pescuesso y cavessa sobrepujava sobre el que se vestía, y el cuerpo del león le quedava en las espaldas. Y vestíanse los que avían de entrar al *taqui* unas camisetas coloradas hasta en pies con unos rapaçejos blancos y colorados. Llamavan estas[178] camisetas *pucacaychoanco*. Llamavan a este *taqui coyo*. Ynventolo Pachacuti Ynca Yupanqui y haçíase con tanbores, dos de Anan Cuzco y dos de Hurin Cuzco. Hacían este *taqui* dos veçes al día y en acavando de hacello, hacían el[179] *taqui guallina*. Durava esta manera de[180] vayle seis días, y en estos seis días, en cada uno d'ellos haçían sacrifiçios por el Haçedor, y Sol, Luna y Trueno, y por el Ynca y por los que se avían armado cavalleros. Hera el sacrifiçio que haçían de mucha cantidad de ganado, y ropa, y oro, y plata y otras cossas; y el sacrifiçio que haçían hera para que los que se armavan cavalleros fuesen dichosos en la guerra y en todo lo que pusiesen mano.

ϒ Y a los veinte y un días del dicho mes, todos los que se avían armado cavalleros se yban a bañar[181] a una fuente llamada Calixpuquio, que está detrás de la fortaleza del Cuzco, casi un quarto de legua, adonde se quitavan aquellas vestiduras con que se avían armado cavalleros [f. 24v] y se vestían otras que se llamavan *uauaclla*, de color negro y amarillo, y en medio una cruz colorada. Y de allí se bolvían a la plaza adonde hallavan todas las *guacas* ya dichas. Y écholes su acostumbrada reverençia, se ponían por sus parçialidades adonde se levantavan sus parientes de cada uno, y les ofreçía el tío más prinçipal una rodela, y una honda y porra para con que fuese a la guerra. Y luego los demás parientes y caçiques les ofreçía ropa, ganado, oro y plata y otras cosas diferentes que siempre venía a quedar remediado y rico[182]. Cada uno de los que le ofreçían le dava un açote y le haçía una plática[183] diçiéndole que

---

[177] pasenas
[178] estos
[179] es
[180] que
[181] bonar
[182] sico
[183] plasica

fue baliente y que jamás fuese traydor al Sol y al Ynca, y que tuviese gran qüenta con los cultos de las *guacas* y con ymitar a sus antepassados en su balor y valentía. Y quando se armava cavallero el Ynga, señor prinçipal, todos los caciques, señores y prinçipales que se hallavan presentes de toda la tierra le haçían grandes ofrendas, y dando, demás de lo susodicho, pastores para los ganados que le davan. Acavado lo qual, los sacerdotes del Sol y Haçedor traýan gran cantidad de leña hecha manojos y los manojos vestidos con ropa de hombre y muger, la qual leña así vestida las ofreçían al Hacedor, y Sol e Ynca, y la quemavan con aquellas vestiduras juntamente con un carnero. Quemavan también unos pájaros llamados *pilcopechio* y *camanterapechio*, el qual sacriffiçio se hacía por los que se avían armado cavalleros rogando al Hacedor y Sol siempre fuesen aquéllos venturosos en las cossas de guerra.

ϒ Y a los veynte y dos días del dicho mes sacavan a los dichos cavalleros a las chácaras y a otros[184] en sus cassas, y les oradavan las orejas, que hera la postrera cerimonia que haçían en armallos cavalleros. Y eran en tanto [...] entre estas naçiones el oradarse las orejas, que[185] si acasso a'lgún se le ronpía al oradarse, después [f. 25r] de oradadas los tenían por desdichados. Metíanlos en los abujeros de las orejas unos hilos de algodón y lana enbueltos en algodón, y cada día se le ponían mayor para que el abujero de la oreja se fuese haciendo grande. Concluydo lo qual, este mismo día los saçerdotes del Haçedor, y del Sol, Trueno y Luna, y los pastores del Ynga entendían en contar el ganado de las dichas *guacas* e Ynga, y enpeçavan este día las fiestas que haçían por el ganado al Haçedor, Sol, Trueno y Luna, por que el ganado muntiplicase. Y en todo este reyno este mismo día haçían este sacrificio por el ganado [...]. Asperjavan con chicha por el ganado, davan a los pastores del dicho ganado de vestir y de comer, y al que mejor multiplico tray llevava mejor paga, y por el consiguiente, el que [...] castigavan.

ϒ A los veinte y tres días del dicho mes llevavan la estatua del Sol llamada Huayna Punchao a las cassas del Sol llamadas Puquin, que abrá tres tiros de arcabuz, poco más, del Cuzco. Está en un çerrillo alto y allí sacrificavan y haçían sacrifiçio al Haçedor, Sol, y Trueno y Luna por todas las naçiones para que[186] muntiplicase las jentes y todas las cassas fuesen prósperas[187]. Y enten-

[184] otras

[185] En el ms. se repite *que que*, seguramente por el cambio de línea.

[186] para a que

[187] propera

dían en estos días en bever y holgarse, acavados los quales, bolvían la estatua del Sol llevando delante el *suntur paucar* y dos carneros: de oro el uno y el otro de plata llamados *cullquenapa*, *curinapa*, porque heran las insinias que llevava la estatua del Sol doquiera que yba. Y así se acavava esta pasqua y mes llamado *capa raymi*.

Deziembre

ϒ Llamavan al mes de diçiembre *camayquilla*, en el qual el primero día de la luna los que se avían armado cavalleros, así de la parçialidad de Anan Cuzco como de Hurin Cuzco, salían a la plaza con unas hondas en las manos [f. 25v] llamadas *huaracas*. Y los de Anan Cuzco contra los de Hurin Cuzco se tiravan hondaces con una [...] que llaman *coco*, que se da en unos cardones, y benían algunas vezes a los braços a provar las fuerças hasta que el Ynga, que estava ya en la plaza, se levantava y los ponía en paz. Llamavan a esto *chocanaco*. Hacían esto para que fuesen conoçidos los de más fuerças y más balientes; concluydo lo qual, se sentavan todos por sus parçialidades vestidos los nuevos cavalleros con unas bestiduras nuevas, las camisetas negras y las mantas como leonados, pequeñas, y unas plumas en las caveças blancas de unos pájaros que llaman *tocto*, y así, enpeçavan[188] a almorçar[189]. Este día comían sal y las demás comidas, porque quando se armavan cavalleros siempre ayunavan y no comían sal ni agí[190]. Comían con mucho regocigo por aver acavado su ayuno los dichos mançevos que así se avían armado cavalleros.

Sacavan a la plaza para haçer esta fiesta todas las *guacas* ya dichas y los cuerpos de los yngas señores y señoras difuntos para vever con ellos, poniendo los que avían sido señores de la parçialidad de Anan Cuzco en ella, y a los de Hurin Cuzco en la suya. Y assí, traýan de comer y bever a los muertos como si estuvieran vivos diçiendo: "Quando eras bivo solías[191] comer y vever d'esto, recívalo agora tu ánima y cómalo a doquiera que estuviere". Porque tenían entendido y por muy averiguado que las ánimas no murían y que las

188 enpeçava

189 al [sobre r]morças

190 Ají. Variedad de pimiento muy picante. Del taíno de Santo Domingo, 1ª doc. 1493, Colón (DECH). Incluida en el *Diccionario de la Academia* desde 1837.

191 salias

de los buenos yban a descansar con el Hacedor, y así deçían quando se murían encomendando sus parientes, sus cassas y familias, diçiendo que si ellos hiziesen y cumpliesen lo que se les dejava encargado, que ellos los bolverían a ver desd'el cielo; así como tenían[192] por entendido que avía ynfierno para los malos y que allí los atormentavan los demonios, que ellos llaman *çupay*[193]. Y deçían que los que yban al ynfierno padeçían [f. 26r] mucha hambre y sed, y que las comidas que comían y bevían heran carbón, culebras y sapos, y otras comidas d'esta manera; y que los que yban al çielo comían y bevían espléndidamente muy buenas comidas que el Haçedor les tenía aparejadas, y que también recevían las comidas y bevidas que acá se les quemavan.

Y así, todos con gran contento y regocijo passavan este día en el qual empeçavan el canto y bayle *yabayra*, lo qual durava dos[194] días por la misma horden. Concluydo lo qual, salían todos a varvechar[195] sus chácaras, que llaman al barbechar en su lengua *chacma*, lo qual durava doze días, que con los dos pasados haçían catorçe. Y a los quinze días, a la llena de la luna, todos avían de estar de buelta de sus heredades[196] [...] al Cuzco. Y aquella noche entendían en haçer el dicho bayle y *taqui* llamado *yaguayra* por todas las calles y quadras del Cuzco desde que anocheçía hasta que amanecía. Y a la mañana sacavan los que a cargo tenían las *guacas* del Haçedor, Sol, y Trueno y Luna, y los cuerpos muertos a la plaza, do los ponían en sus lugares; y el Ynga salía a ponerse en el suyo, que[197] hera junto al Sol.

Y a esta sasón, toda la demás jente avía ydo a una cassa que llaman *moro urco*, que estava junto a las cassas del Sol, a sacar una soga muy larga que allí tenían coxida, hecha de quatro colores: negra, y blanca, y bermeja y leonada, al prinçipio de la qual estava hecha una bola de lana colorada gruessa. Y venían todos las manos asidas en ella, los hombres a una parte y las mugeres a otra, haçiendo el *taqui* llamado *yaguayra*. Y allegados a la plaza los delanteros, asidos siempre a la misma *guasca*, llegavan a haçer reverençia a las *guacas* y luego a Ynca. Y así, yban haçiendo lo propio como yban entrando, y yban dando buelta a la plaza enrededor. Y desque se avían juntado los cavos el pri-

[192] tenia

[193] cupay

[194] los

[195] varvechas

[196] heredadas

[197] porque

mero con el postrero, yban haçiendo su *taqui* por su horden, que quando lo acavavan quedava hecho un caracol, y soltando la *guasca* en el suelo dexándola enroscada [f. 26v] como culebra porque hera hecha de manera de culebra. Llamavan a esta soga *moro orco*. Yban a sentar a sus asientos y los que tenían a cargo la *guasca* la llevavan a su cassa. Haçían estas fiestas con unas ropas que llamavan *pucayonco*, que heran unas camisetas negras, alrededor d'ellas, por lo bajo, una franca[198] blanca y al remate unas flocaduras blancas; y las plumas heran blancas, de unos pájaros llamados *tocto*. Y después d'esto davan un cordero para que lo sacrificasen para la dicha soga, y la lluvia y tiempo del invierno, agora diçiendo el[199] ynvierno porque avía llovido. Y este día, hasta media ora antes que el sol se pusiese, gastavan en holgarse y bever con el Sol, y demás *guacas* y cuerpos muertos. Y porque en el *yntic rayme*, que es en el mes de mayo, refería la manera que tenían de bever con el Sol y las demás *guacas* hechando la chicha en unas pilas que allí dixe, y por eso no lo refiero aquí. En todas las fiestas que hacían el bever con las *guacas* hera por la misma horden y, como digo, media ora antes que se pusiera el sol llevavan las *guacas* a su casa y el Ynca se yba a la suya; lo qual durava el hazer este *taqui*, y sacrifiçio y bever, dos días.

A los dies y ocho días del dicho mes salían a la[200] plaza vestidos con unas vestiduras muy galanas llamadas *angasonco, quilapionco*, y unas mantas pequeñas, y en las caveças unas plumas llamadas *cupaticas*, que son de

---

[198] franca. *franja*, tomado del francés *frange* 'borde de un vestido', 'franja'. 1ª doc.: *francha*, inventario aragonés de 1406; *franga*, íd. de 1492. Falta todavía en Nebrija, pero ya está en Covarrubias (DECH).

[199] al] Aunque en el hemisferio sur el mes de diciembre corresponde al verano, en Cuzco, por la altitud en la que se encuentra, la temperatura media anual apenas varía, distinguiéndose dos estaciones definidas por las lluvias: la estación húmeda (entre diciembre y abril aproximadamente) y la estación seca (entre mayo y noviembre).

Hemos decidido corregir *al* por *el* para que quedara más clara la idea, aunque podríamos haber dejado *al* y sobreentender un "invierno" elidido o eliminado (*diçiendo al ynvierno, [ynvierno], porque había llovido*) o haberlo suprimido del todo (*diçiendo ynvierno porque había llovido*). Algunos editores lo han interpretado como una interpelación al invierno que nos resulta un tanto inexplicable: "y después de esto daban un cordero (llama o guanaco tierno) para que lo sacrificasen para la dicha soga; y la lluvia y tiempo del invierno ahora, diciendo al invierno: 'por qué había llovido'" (Loayza 1943); "y después de esto, daban un cordero para que lo sacrificasen para la dicha soga, y la lluvia y tiempo del invierno; ahora diciendo al invierno por qué había llovido" (Urbano y Calvo 2008).

[200] las

colas de guacamayas, y pelo[201] llamado *gualanbabi*, que hera hecho de plumas. Y llegados a la plaza, hacían su adoraçión a las *guacas* por la horden ya dicha, y puestos en sus lugares, se levantava un saçerdote y quemava en sacrifiçio un cordero rogando al ynvierno siempre enviase sus aguas, mediante lo qual ellos comían y bevían; y los carbones y seniça[202] [f. 27r] guardavan, así las d'este sacrificio como las de todos los demás que entre año haçían, para hecharlas en el río, como en el día siguiente se dirá[203]. Haçían en este día el[204] *taqui chapayguanlo*, el qual fue ynventado con todas las demás çerimonias que en todo el discurso del año se haçían por Pachacuti Ynga Yupanqui, cepto[205] las del *guarachico*, qu'es quando arman cava-

---

201 pilo] Urteaga (1916), Loayza (1943) y Urbano y Calvo (2008) editan *pilo* como *pilco*, palabra quechua que es el nombre de un pájaro. Creo que hay que entender 'pelo' (se pondrían una especie de peluca hecha de plumas, y unas plumas grandes y vistosas de cola de guacamaya de adorno). En cuanto a "gualanbabi", Thayer Ojeda (1913) transcribe "gualanbabi" y pone entre paréntesis (pelo); Urteaga y Loayza lo editan como "gualambali", pero no aclaran su significado; y Urbano y Calvo lo editan como "gualampahui" y explican en nota (343): "Término equivocado. Debe leerse con DGH (1608): '*Hualanpaui*, o *hualanpacu*. Plumaje grande redondo como gran bola puesto por cola'". No advierten los editores que las mismas vacilaciones fonéticas y/o gráficas que se dan en la pronunciación y la escritura del español, se dan también en la del quechua y que por lo tanto "gualanbabi" y "hualanpaui" podrían ser variantes ortográficas de una misma palabra para un hispanohablante del siglo XVI.

202 siniça

203 deran

204 al

205 cupa] Corregimos por coherencia interna del relato, ya que no se ha logrado identificar el término *cupa*. En la versión paleográfica chilena de 1913 Thayer Ojeda pone entre paréntesis (exceptuado). En el DECH: "*Excepto*, tomado de *exceptus*, participio del verbo *excipere* 'sacar', 'tomar' (variante semivulgar *cepto* en texto aragonés de 1625)". La relación entre ambos significantes es bastante improbable, aunque podría tratarse de un error de copia. En cualquier caso, sí conviene al sentido del texto, ya que en la parte dedicada al mes de noviembre, que es donde se describe minuciosamente la ceremonia de "armar caballeros", dice que el Hacedor dio a Manco Capac, el primer Inca, el *taqui* llamado *guari* para que lo cantaran en esta fiesta y en ninguna otra. Unas líneas más abajo dice textualmente que "Ynstituyó esta fiesta Manco Capac" (f 23v).

Loayza (1943) corrige *cupa* por *como* obteniendo un confuso resultado: "Hacían en este día el **taqui chapayguanlo**, el cual fué inventado, con todas las demás ceremonias, que en todo el decurso del año se hacían, por Pachacuti Inca Yupanqui; como las (ceremonias) del **huarachico**, que es cuando armaban caballeros, y las del **quicuchico**, **rutuchico** y **ayascay**, que son fiestas que el primer Inca inventó, que en sus lugares diremos, aclarando sus nombres".

lleros, y las[206] del *quicochico* y *rutuchico* y *ayascay*, que son fiestas que el primer Ynca inventó, que en sus lugares diremos aclarando sus nombres.

Y el día siguiente, que hera a los diez y nueve del dicho mes, salían a la plaza del Cuzco llamada Haucaypata, como dicho es, el Ynca y toda la demás jente; y asimismo, sacavan todas las demás *guacas* y los cuerpos de los muertos embalsamados, do, echa la reverençia acostumbrada, empeçavan a haçer el sacrifiçio llamado *moyucati* por la horden siguiente:

ϒ En el Cuzco, por medio d'él, passa un río pequeño llamado Capimayo y Guacapancomayo[207], el qual baxa de unas quebradas que están en lo alto del Cuzco. Haçían en él unas represas a trechos del agua para tenellos repussada no obstante que hera ynvierno, para que con más fuerça llevase los sacrifiçios que en él se avían de hechar. Y así, para este día tenían aparejado todos los géneros y maneras de comidas que ellos usavan, todas las maneras de ajíes, gran cantidad de cestos[208] de coca; todas las maneras de ropas de colores que ellos vestían y calçados de que usavan, *llautos* y pumas[209] que se ponían en la

---

Urbano y Calvo (2008) editan esta frase de la siguiente manera: "Hacían en este día el *taqui chupay guayllo*, el cual fue inventado con todas las demás ceremonias que en todo el discurso del año se hacían por *Pachacuti Inga Yupangui Tupa*, las del *guarachico* que es cuando arman caballeros, y las del *quicochico* y *rutuchico* y *ayascay* que son fiestas que el primer Inca inventó, que en sus lugares diremos, aclarando sus nombres"; es decir, editan *cupa* por *Tupa* indicando en nota (345) que el *cupa* del original es erróneo. En el "Léxico quechua" realizado por Julio Calvo como apéndice de esa edición, bajo la entrada TOPA GUANACO se explica: "*TUPA* 'cult.', nombre {de honor}, distinción {honorífica}; (adj.), real, regio; precioso; cegador, esplendente; [± cant.], castizo, noble; [rel.], divino". Podría ser, pero el texto sigue resultando erróneo, ya que entonces dice que Pachacuti Inga Yupangui Tupa inventó las ceremonias del *guarachico* (ya hemos visto que antes Molina había afirmado que las había instituido Manco Capac) y las de *quicochico*, *rutuchico* y *ayascay*, a la vez que está diciendo que éstas son fiestas que inventó el primer Inca, de lo cual se deduciría que Pachacuti fue el primer Inca (y de todos es sabido que fue Manco Capac).

[206] los

[207] Entiéndase que éste es otro nombre con que se conoce al mismo río, según explica Julio Calvo en el "Léxico quechua" incluido como apéndice en su edición (Urbano y Calvo 2008).

[208] estos

[209] Salvo Thayer Ojeda (1913), que mantiene el *puma* del manuscrito, el resto de las ediciones corrigen a *plumas* sin dar cuenta de la corrección, la cual nos parece innecesaria, puesto que ya antes el texto ha explicado cómo se ponían los leones llamados *hillacunya chuquicunya* en la cabeza (f. 24r). La voz quechua *puma* ('león americano') se difundió muy tardíamente en el español; aparece en textos de los siglos XVI y XVII, pero solo a título de voz quechua

caveça; ganados, flores, oro, plata y de todas las cosas que ellos usavan todos, las çenias[210] y carvones que guardadas[211] tenían de los sacrifiçios que en todo el año avían hecho; todo lo qual hechavan en el dicho río y soltando la primera, presto[212] bajava con tanta fuerça que ella[213] misma [f. 27v] yba quebrando las demás y llevando los sacrificios. Quémase este día en sacrifiçio un cordero hechando las çenias d'él y carbón con lo demás en el dicho río. Estavan de la una parte y de la otra mucha jente al remate de la çiudad del Cuzco, en un lugar que llaman Pomapichupa, adonde hechavan los dichos sacrifiçios. Héchanlos una ora, poco menos, antes que se pusiese el sol, y los yndios que estavan de la una parte del río y de la otra, en echando los sacrifiçios en el río, el Ynca señor, que present'estava, les mandava fuesen con el dicho sacrifiçio hasta Ollontaytambo, que con el rodeo que llevavan, será del Cuzco diez leguas. Avía puestos en paradas yndios de los pueblos por do avía de pasar con achos[214] de paja hasta llegar al dicho pueblo, para que de noche alumbrasen para que no se quedase ninguna cosa del dicho sacrifiçio en el río. Y alumbrando los que lo yban siguiendo y llegados a la puente del dicho Allansaytambo, que es un río grande que ba a la mar del norte, al llegar de los dichos sacrifiçios hechavan de la puente dos cestos de coca llamados *pilcolongo*, *paucarongo*; y así, dejavan yr solos a los dichos sacrifiçios. Y aquel día y otro, los que los avían llevado estavan beviendo, y holgándose y haçiendo el *taqui chupayguayllo*.

La razón por que hechavan en el río estos sacrifiçios hera diçiendo que, pues el Haçedor de todas las cosas les avía dado tan buen año, tubiese por

(DECH), por lo que éste sería un testimonio temprano de su uso. El primer diccionario en que aparece definida es el Anónimo, de 1586: "Puma. leon".

210 Entiéndase 'cenizas'. Antes las ha mencionado (*siniça* en el ms., corregido a *seniça*) y unas líneas más adelante volverá a escribir "çenias" siendo evidente en la siguiente mención que se refiere a 'cenizas'.

211 Caso de concordancia particular en el que "guardadas" concuerda sólo con las "çenias" y no con los "carvones". A veces con nombres de cosas se halla un adjetivo o participio aplicado a uno solo de varios sustantivos, desentendiéndose de los demás (V. García de Diego: 301).

212 presco

213 ela

214 Hacho 'antorcha' aparece en el *Diccionario de la Academia:* "Manojo de paja o esparto encendido para alumbrar", por lo que no creemos necesario corregir por "hachas" como hacen Loayza (1943) y Urbano y Calvo (2008). Sólo Urteaga (1916) mantiene *achos* y Morales (1947) *hachos*.

vien del venidero dárselo bueno, y que de aquellas cosas que les avía dado le haçían aquella ofrenda y sacrifiçio por que no los tuviese por yngratos, suplicándole lo reçeviese de su mano doquiera que estuviese. Y así, acasso estava en la mar, que ellos llamavan *mamacocha*, lo reçeviese doquiera que estuviese, y por esta raçón hechavan los dichos sacrifiçios en el río, diçiendo lo llevaría a la mar. Y a cavo de dos días, los que avían siguido el sacrifiçio hasta la dicha puente bolvían al Cuzco trayendo en sus manos los que más [f. 28r] avían corrido una lança hecha de sal, y otros, alcones de sal; y los postreros y que menos avían corrido, unos sapos de sal para que se viese quán poco avían[215] corrido y quán para poco avían sido.Y fue caussa de hacer burla d'ellos y de algún regocijo. Y lo que quedava del mes cada uno entendía en sus açiendos.

El mes de henero

ϒ Al mes de henero llamavan *atunpucuy*. No tenían fiesta particular ninguna en él; sólo entendían en sus labores.

Hebrero

ϒ Al mes de hebrero llamavan *pachapucu*. Tampoco no entendían en más que en veneffiçiar las chácaras.

Marςo

ϒ Al mes de marςo llamavan *paucarguara*. Tanpoco no tenían fiesta ninguna en él.

Abril

ϒ Al mes de abril llamavan *ayriguay*. Coxían las chácaras en él y tanbién las ençerravan y recojían, a lo qual llamavan *aymoray*. Y los que se avían armado

[215] avía

cavalleros salían a la chácara de Sausiro a traer el maíz que en ella se avía cojido, qu'es por bajo del arco, a do dizen Mamaguaco (hermana de Mango Capac, el primer Ynga) sembró el primer maíz; la qual chácara veneffiçiavan cada año para el cuerpo de la dicha Mamaguaca haçiendo d'él la chicha que hera neçessaria para el viçio del dicho cuerpo. Y así, lo traýan y lo entregavan a las personas que del dicho cuerpo tenían cargo, que estava enbarsamado. Y luego, por su horden, traýan el maíz de las chácaras del Haçedor, Sol, Luna y Trueno, e Ynga y Guanacauri, y de todos los señores muertos. Traýanlo en unos costales pequeños con un cantar llamado *araui*, con unos vestidos galanos, y andavan a traer el dicho maíz toda la demás jente del Cuzco, eçepto el primer día, que lo traýan los moços armados cavalleros. Quemavan los saçerdotes llamados *tarpuntaes* un cordero en sacrifiçio rogando al Haçedor diese siempre buenos años. Durava esto [f. 28v] quatro días, acavados los quales, todos yban a sus haçiendas. Y así se acavava el año por la horden dicho y bolvía al mes de mayo enpeçando[216] la fiesta del Sol.

Demás de las cerimonias que en estos meses haçían, haçían otras, como dijimos, llamadas *apuscay*, *rotuchico*, *ticochico*, que ahinqué[217] en ellas, no para que se estiendan las costumbres que estas jentes tenían.

El *ayuscay* hera que quando paría la muger, el quarto día ponían las criaturas en la cuna, que llaman *quirao*, y este día llamavan a los tíos y parientes para que lo viesen; y venido, bevían aquel día; pero no porque hiziesen otra cerimonia ninguna.

El *rutuchico* es quando la criatura llega a un año, ora fuese hombre, ora muger, le davan el nombre que avía de tener hasta que fuese de hedad: si era hombre, quando lo armavan cavallero y le davan la *guaraca*, entonçes les davan los nombres que avían de tener hasta la muerte; y si era muger, quando le venía la primera flor, le davan el nombre que avía de tener para siempre. Y así, cumplido el año, la criatura que tresquilavan, y para avella de tresquilar

---

216 enpeçamos

217 aunque] Dice Covarrubias que "*ahínco* es fuerza que hacemos y diligencia grande que ponemos para alcanzar una cosa", y "*ahincar* en una cosa, porfiar por salir con ella y ahincadamente". Los editores anteriores mantienen *aunque* pero corrigen *estiendan* por 'entiendan', sin que quede claro si *para* es preposición o verbo, y en el caso de ser verbo, cuál es su sujeto. Urbano y Calvo 2008 se apartan un tanto de sus predecesores y leen este pasaje de la siguiente forma: "aunque en ellas no [hay fecha anual fija también las referiré] para que se entiendan las costumbres".

llamavan al tío más allegado. Ya éste le cortava el primer cavello y ofreçía para la criatura, y por esta horden yban hasta que los parientes haçían la ofrenda, y después la haçían los amigos de los padres. Y bevían este día y el tío más prinçipal le dava el nombre que avía de tener hasta que fuese de hedad, como dicho es.

ϒ El *quicochico* es quando le viene a la muger la primera flor. Al primero día que le venía hasta que se le acavava, que eran tres días poco más o menos, ayunavan los dos primeros días sin comer cosa alguna y el otro día le davan un poco de maíz crudo diçiendo que no se muriese de hambre. Y estávase queda en un lugar dentro de su cassa. Y al quarto día se lavava y se ponía una ropa llamada *angallo axo* y unas *ojotas* de lana blanca; encrismávanle[218] los cavellos y ponían[f. 29r]le en la caveza una saca[219] que hera a manera de talega. Y este día venía el otro más prinçipal y demás parientes, y ella salía a ponerles la comida y a darles de bever. Y esto durava dos días. Y el pariente más prinçipal le dava el nombre que avía de tener y le amonestava y aconsejava de la manera que avía de vivir y obedeçer a sus padres, a lo que le llamavan *coñanaco*. Y le ofreçían lo que le pareçía conforme a su posible, y todos los demás parientes y amigos le ofrecían las alajas de la casa que avía menester. Y esto se haçía sin aver particularmente ydolatría ninguna, la qual horden dio Ynga Yupanqui.

Quando el Ynga les dava las mugeres, las quales reçevían; aunque hera por mandado del Ynga, el varón yba a cassa del padre de la moça a deçirle que el Ynga se la avía dado, pero que él le quería servir. Y así, se juntavan los parientes [...] d'ella y procuravan ganarse las boluntades. Y er moço yba en casa del suegro y suegra por espaçio de quatro o cinco días, les llevava paja y leña, y así quedavan concertados[220] y la tomava por muger, porque el Ynga que se la dava le decía que se la dava hasta la muerte, y con esta condiçión la reçevía y ninguno avía que la osase dejar.

ϒ La *cepacocha* ynventó también Pachacuti Ynga Yupanqui, la qual hera d'esta manera: las provinçias de Collasuyo, y Chinchaysuyo, y Antisuyo y Contisuyo

---

[218] encrisnavanse] Seguramente de *crisma* en su sentido etimológico como 'acción de ungir' (DCEH). Téngase también en cuenta la definición de Covarrubias de *crismar:* "administrar el Sacramento de la confirmación, y porque al confirmado le atan una venda en la frente sobre el santo Crisma, hasta que le lavan en la pila del Baptisterio, y parece estar descalabrado, dicen el que han herido en la frente la gente vulgar que le han crismado".

[219] Escrito sobre *ore*.

[220] corcertados

traýan a esta çiudad, de cada pueblo y generaçión de jentes, uno o dos niños y niñas pequeños y de hedad de diez años; y traýan ropa, y ganado, y ovejas de oro y de plata, de *mollo*. Y lo tenían en el Cuzco para el efeto que se dirá. Y después de estar todo junto se asentava en la plaza de Aucaypata el Ynga, que es la plaza grande del Cuzco, y allí aquellos niños y demás sacrifiçios andavan alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno [f. 29v] y Luna, que para el efecto ya en la plaza estavan. Y davan dos bueltas y después de acavado, el Ynga llamava a los saçerdotes de las provincias y hacía partir los dichos sacrificios en quatro partes para los quatro *suyos*: Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo, Contisuyo, que son las quatro partidas en qu'está dividida esta tierra. Y les deçía: "Vosotros tomad cada uno su parte de essas ofrendas y sacrifiçios y llevalda a la prinçipal *huaca* vuestra, y allí las sacrificad". Y tomado, las llevavan hasta la *guaca* y allí ahogavan a los niños y los enterravan juntamente con las figuras de plata de ovejas y de personas de oro y plata. Y las ovejas, y carneros y ropas lo quemavan, y tanbién unos cestillos de coca. La jente del Cuzco llevavan los sacrifiçios ya dichos hasta Sacalpiña, que será una legua del Cuzco yano, las reçevían los yndios de Ansa, y d'esta manera yban entregándolos hasta donde se avían de haçer los sacrificios. Y por esta horden los llevavan a las demás provinçias.

Haçían este sacrifiçio al prinçipio que el Ynga Señor empeçava a señorear para que las *guacas* le diesen mucha salud, y tuviese en paz y sosiego sus reynos y señoríos, y llegase a biejos, y que viviese[221] sin enfermedad, de tal manera que ninguna *guaca*, ni *mochadero*, ni adoratorio, por pequeño que fuese, no quedava sin[222] recevir sacrifiçio porque ya estava diputado y acordado lo que en cada *guaca*, lugar y parte se avía de sacrificar. La causa por que en todas las *guacas*, adoratorios, árbores, fuentes, cerros, lagunas alcançe parte del sacrifiçio, porque tenían por agüero que ninguna faltase; porque aquélla a quien sacrifiçio le faltase, no se enojase y con enojo castigase al Ynca. Y si a'lgunos çerros llegavan de mucha aspereça[223] que no pudiesen suvir, desde donde podían arrojar[224] con hondas, [f. 30r] arrojavan el sacrificio. Y así, en todas las *guacas* prinçipales de todas las provinçias se haçían el dicho sacrifiçio y ofrenda, llegando a ellas primero y luego a todas las *guaquillas*[225] y ado-

[221] veviese

[222] in

[223] asperiça

[224] arojar

[225] guaquillos] Diminutivo de *guacas*.

ratorios qu'en toda la provinçia avía, dando a cada una lo que del Cuzco repartido venía para cada una; porque en el Cuzco avía su *quipocamayo*, que son como contadores de cada una[226] de las dichas partidas, que tenían la qüenta y razón de los sacrifiçios que se avían de sacrificar en cada provinçia.

Enpeçávanse a hacer los sacrificios en la çiudad del Cuzco por la horden siguiente: al Haçedor el primero sacrifiçio, el qual sacrifiçio reçevían los sacerdotes que a cargo tenían su figura, rogándole tuviese por bien de dar larga vida, y salud y vitoria contra sus enemigos al Ynga no llevándole en su moçedad, y a sus hijos y descendientes; que mientras este Ynga fuese Señor, todas las naçiones que sujetas tuviese siempre estuviesen en paz, y muntiplicassen y tuviesen comidas, y que siempre fuesen vençedor. Y hecha esta oraçión, ahogavan las criaturas dándoles primero de comer y de bever a los que heran de hedad, y a los chiquitos sus madres [...] diçiendo que no llegasen con hambre ni descontentos adonde estava el Hacedor. Y a otros sacavan los coraçones vivos, y así, con ellos palpitando los ofreçían a las *guacas* a quien se hacía el sacrifiçio, y con la sangre untavan cassi de oreja a oreja el rostro de la *guaca*, a lo qual llamavan *pirac*; y a otras davan el cuerpo con la dicha sangre. Y así, enterravan los cuerpos juntamente[227] con todos los demás sacrifiçios en un lugar llamado Chuquicancha, que es un çerro pequeño que está ençima de San Sebastián, que será media legua del Cuzco, como ya está dicho. Y luego[228] los saçerdotes del Sol, por la mesma horden, recevían los que para el Sol estavan dedicados y en el mismo lugar dicho haçían el sacrifiçio al Sol con la oraçión siguiente: [f. 30v]

ϒ *Viracochaya punchao cachan tota cachan, nospac nic pacarichon yllarichon nispac nic punchac churiyquicta carillacta quispillacta puricho runa rurascayquicta cancharingampac quillaringanpac uiracochaya.*

ϒ *Casilla quispilla punchao ynga runa yanani chiscayquicta quillari canchari ama oncochispa ama nanachispa caçista quispicta huacaychaspa.*

[226] uno

[227] juntamento

[228] luegos

Declaración

ϒ ¡O Hacedor que diste [ser al Sol][229] pues dijiste: "aya noche y día, amanesca y esclaresca", dé a su hijo el Sol que quando amanesca, salga en paz; guárdale[230] para que alumbre a los hombres que criaste, o Hacedor!

ϒ ¡O Sol que estás en paz y en salvo, alumbra a estas personas que apaçientas, no estén enfermos; guárdalos sanos y salvos!

ϒ Y asimismo al Trueno, que llaman Chuqueylla, los saçerdotes que a cargo tenían su figura, que era de la forma ya dicha, reçevían las criaturas y demás sacrifiçios que para ello tenían dedicado y lo enterravan[231] por la misma horden en el lugar ya dicho, llamado Chuquicancha. Y por la misma horden en el mismo lugar sí enterravan[232] los sacrifiçios para la Luna rogándole que al Ynga siempre le diese salud y prosperidad, y que siempre vençiese a sus enemigos. Y luego los sacerdotes, todos juntos, ofreçían al çielo la parte del sacrifiçio que para ello dedicado tenían, y también a la tierra haziendo la oración siguiente:

ϒ *Pachamama, cuyrumama casillacta quispellacta, capac ynga guaguay yquicta macari hatalli.*

ϒ ¡O Tierra madre, a tu[233] hijo el Ynga tenlo encima de ti quieto y pacífico!

ϒ Todos los sacrifiçios ya dichos se ponían en el lugar ya dicho, y luego el saçerdote que tenía a cargo la *guaca* de Yanacauri, de do ellos se jatan que[f. 31r]dó echo piedra Ayarcache, uno de los quatro ermanos que diçen salieron de la qüeva de Tanbo, y porque en la fábula que d'esto tratamos al prinçipio de la *Historia* que Vuestra Señoría Ilustrísima tiene traté largo d'ello, no lo trato aquí, allá lo podrá ber Vuestra Señoría Ilustrísima; y así, por ser la *guaca* más principal que ellos tenían fuera de las ya dichas, como a tal el sacerdote que a cargo la tenía, con los demás compañeros suyos, recevían las criaturas y

[229] Se reconstruye este hueco en blanco por la "oración al sol" que ya había aparecido en el f. 16r.

[230] guardare

[231] enteravan

[232] enteravan

[233] su

cosas que dedicadas estavan y en el dicho çerro llamado Guanacauri, que está a dos leguas y media del Cuzco, poco más o menos, lo sacrificavan y enterravan. Haçían una oraçión al tiempo del ofreçer, mientras el sacrifiçio se quemava, rogándole el Ynga, su descendiente, siempre fuese moço, siempre vençedor y nunca vençido; y que siempre, mientras este Ynga fuese Señor, todas las cosas estuviesen en paz. Y luego en todos los lugares, fuentes y çerros que en el Cuzco avía por adoratorios hechavan los sacrifiçios que para ellos estavan dedicados sin matar para esto ninguna criatura.

Heran tantos los lugares que dedicados tenían para sacrificar en el Cuzco que si se ubiesen de poner aquí sería mucha prolijidá, y porque en la *Relación de las guacas* que a Vuestra Señoría Reverendísima di están puestos todos de la manera que se sacrificavan, no lo pongo aquí.

Y así, concluydo con lo que en el Cuzco se avía de sacrificar, sacavan los saçerdotes con los sacrifiçios que se avían de llevar, como ya está dicho. La horden del camino con los sacrifiçios era que toda la jente que con la *capaccocha*, que por otro nombre se llama *cachaguaes*, yban hechos un ala, algua[234] cosa apartada los unos de los otros, sin ir por camino real derecho, sino sin torçer a ninguna parte atravesando las quebradas y çerros que por delante hallavan hasta llegar cada uno a la parte y lugar que [...] estavan esperando para reçevir los dichos sacrificios. Yban caminando a trechos, [f. 31v] alçavan una bocería y gritería, la qual empeçava un yndio que para ello diputado, yba ensoñado para este efeto. Y en empeçando éste, todos le yban siguiendo con las dichas boçes. Pedían en ellas al Hacedor el Ynga siempre fuese vençedor y no vençido, viviese siempre en paz y salvo. Llevavan por delante en hombros los sacrificios, y los bultos de oro y plata, y carneros y otras cosas que se avían de sacrificar. Las criaturas que podían yr a pie, por su pie; las que no, las llevavan sus madres. Y el Ynga, carneros y corderos yban por el camino real. Y así, llegados a cada parte y lugar, los que avían de hazer los sacrifiçios, los *guacacamayos*, que quiere deçir "guarda de las *guacas*", y que a cargo las tenían, reçevía cada uno el sacrifiçio que a su *guaca* cavía y los sacrificava y ofreçía enterrando los sacrifiçios de oro, y plata, y *mollo* y otras cosas de que ellos usavan, y las criaturas (aviéndolas ahogado primero), las que aquella *guaca* cavían; quemavan en sacrifiçio los carneros, corderos y ropa que le cavían.

---

[234] El CORDE registra *algua* como 'alguna' en un par de textos medievales y en San Juan de la Cruz y Bartolomé de las Casas. En otros de los registros es forma por 'al agua' o corresponden a la lengua portuguesa.

Es de notar que no a todas las *guacas* sacrificavan criaturas, sino sólo a las *guacas* prinçipales que provinçias o generaciones tenían. Y por esta horden yban caminando por toda la tierra que el Ynga conquistador tenía por las quatro partidas, y[235] haçiendo los dichos sacrifiçios hasta llegar cada uno por el camino do yba a los postreros límites y mojones que el Ynga puesto tenía.

Tenían tanta qüenta y razón en esto, y salía tan bien repartido del Cuzco lo que en cada parte y lugar se avía de sacrificar, que aunque hera en cantidad el dicho sacrifiçio y los lugares do se avía de hazer sin número, jamás avía yerro ni trocavan de un lugar para el otro. Tenía en el Cuzco el Ynga para este efecto yndios de los quatro *suyos* o partidas, que cada uno d'ellos tenía qüenta y razón de todas las *guacas* [f. 32r] por pequeños que fuesen, que en aquella partida de que él hera *quipocamayo* o contador, que llaman *vilcacamayo*; y avía yndio que tenía a cargo cassi quinientas leguas de tierra. Tenían éstos la razón y qüenta de las cosas que a cada *guaca* se avía de sacrificar, y así, la tomavan d'éste los que avían de salir del Cuzco e yban dando la dicha razón y qüenta a los que yban entregando los dichos sacrifiçios de unos en otros, no obstante que en las caveçeras de las provinçias avía tanbién yndios deputados para el dicho effeto y que tenían qüenta y razón de los dichos sacrifiçios que en cada provinçia avían de quedar. Pero porque algunas veces acreçentavan o cortavan de los dichos sacrifiçios, conforme a la voluntad del Ynga, sacavan la razón del Cuzco para lo que en cada lugar y parte se avía de haçer.

Tenían en tanta veneraçión este sacrifiçio llamado *capaccocha* o *cachaguaco*, que si quando yban caminando por los despoblados o otros lugares topavan alguna jente, no osavan los que así topavan los sacrifiçios alçar los ojos a mirallos, sino antes se postravan en tierra hasta que pasasen[236]. Y en los pueblos poblados do allegavan no salían de sus cassas los del dicho pueblo, estando con gran reverençia y humildad hasta en tanto que la dicha *capaccocha* saliese y passasse adelante.

ϒ Avía tanbién que quando sujetavan y conquistavan algunas nasçiones, tomavan y escojían de los más hermosos que podía aver entre ellos y los traýan al Cuzco adonde los sacrificavan al Sol por la vitoria que ellos deçían les avía dado.

Tanbién tenían que todas las veces que alguna [f. 32v] cossa se esmerase
ϒ entre los de su género en ser más hermoça, luego la adoravan y la haçían *guaca* y adoratorio.

---

[235] que y

[236] pasesen

ϒ A todos los altos de los çerros y cumbres adoravan y ofreçían maís[237] y otras cossas porque deçían que quando suvían alguna cuesta arriba[238] y allegavan a lo alto, que allí descansavan del travajo del suvir que avían tenido. Llamavan a ésta *chupasitas*.

ϒ Abrá diez años, poco más o menos, que huvo una yrronia[239] entre estos yndios d'esta tierra y era que haçían una manera de canto al qual llamavan *taqui hongoy*. Porque en la provinçia del Parinacocha un Luis de Olivera, clérigo presbítero que a la saçón hera cura del dicho repartimiento, qu'es en el ovispado del Cuzco, fue el primero que vio de la dicha yrronia o ydolatría, él pone aquí de la manera que lo hacían y por qué[240] [...].

ϒ En la provinçia de Parinacocha, del ovispado del Cuzco, el dicho Luis de Olivera, vicario de aquella provinçia, entendió que no solamente en aquella provinçia, pero en todas las demás provinçias e çiudades de Chuquicaca, La Paz, Cuzco[241], Guamanga, y aun Lima y Ariquipa, los más d'ellos avían caýdo en grandísimas apostaçías apartándose de la fe católica que avían reçevido y bolviéndose a la ydolatría que usavan en tiempo de su ynfidelidad. No se pudo averiguar de quién uviese salido este negoçio más de que se sospechó

---

237 mas

238 ariba

239 Derivado de 'error'. *Yrronia* sería alteración de *errónea*, que según el DECH aparece con la acepción de 'idea errónea' y con la variante *yrroña*, en un texto de fines del XV. Según el mismo diccionario, *erronia* significa 'terquedad, testarudez' en Torres Villarroel e 'incredulidad' en Lope. Asimismo, Corominas consigna la acentuación de la terminación *–ía*, aunque la censura por considerarla en todo o en parte grafía infundada y afirma que "carece de valor el *erronía* que con el sentido de 'oposición, desafecto, ojeriza' registraba la Academia en 1843 y 1884 [hemos podido constatar *erronía* en el diccionario de la Academia desde 1791 hasta 1899]". Así pues, creemos que la corrección efectuada por Loayza y Urbano y Calvo de *yrronia* por *ironía* no resulta del todo satisfactoria desde el punto de vista semántico. A esto cabe añadir el registro del CORDE procedente del "Acta de la fundación española del Cuzco" en el que se relacionan los términos *yrronia* e *idolatría*, como en este texto (V. unas líneas más abajo).

240 Luis de Olvera declaró junto a Cristóbal de Molina y Cristóbal Ximénez en las informaciones de servicio de Cristóbal de Albornoz (la otra fuente para el estudio del Taqui Onkoy, junto a la presente *Relación*) de 1577, y desde luego, la versión aquí ofrecida es la de Olvera, la cual difiere de la parca declaración de Molina, que no menciona el baile o posesión por las guacas (V. Informaciones en Millones 1990: declaración de Olvera, 177-179, declaración de Molina, 181).

241 Repite "La Paz Cuzco" por error de copia.

y trató que fue ynventado de los echiçeros que en Uiscabamba tenían los yngas, que allí estavan alçados porque lo propio se creyó avía sido lo que en este reyno [...] el año de sesenta[242], y no atrás, de aver tenido y creýdo por los yndios que d'España avían enviado a este reyno por unto de los yndios [f. 33r] para sanar çierta enfermedad, que no se hallava para ella mediçina sino el dicho unto, a cuya causa en aquellos tiempos andavan los yndios muy recatados y se estrañavan de los españoles en tanto grado que la leña, yerba o otras cosas no lo querían llevar a casa de español, por dezir no los matase allá dentro para les sacar el unto; todo esto se entendió aver salido de aquella ladronera por poner enemistad entre los yndios y españoles. Y como los yndios d'esta tierra tenían tanto respeto a las cossas del Ynga y deçían que aquello salía de allá, caýan muy presto en qualquier[243] [...] hasta que el señor visorey don Francisco de Toledo los deshizo y hechó de allí, en lo qual se sirvió Dios Nuestro Señor mucho.

Y bolviendo a la ynventiva que el demonio tuvo para derivar a estos pobres, fue que ellos creyeron que todas las *guacas* del reyno, quantas avían

---

[242] setenta] Esta fecha resulta muy controvertida. Salvo Thayer Ojeda (1913), que se limita a transcribir la copia de la copia del manuscrito y mantiene lo que dice (*setenta, y no atrás*), cada editor la ha corregido. Markham (1873): *For in the year 1560, and not before*; Urteaga (1916) y Morales (1948): *El año de setenta y uno (sic) atras de ayer tenido y...*; Loayza (1943): *El año de setenta y uno (1571) tras de haber tenido y...*; Urbano y Calvo (2008): *... en este reino [se inventó], el año setenta y uno atrás, de haber tenido y ...*". Estas correcciones tratan de hacer corresponder la fecha con los acontecimientos históricos tradicionalmente relacionados con el movimiento llamado Taqui Onkoy, movimiento de renacimiento de la religión indígena inspirado aparentemente por el estado inca de Vilcabamba y asociado a los incanatos de Titu Cusi (1560-1571) y Tupac Amaru (1571-1572). Sin embargo, las investigaciones más recientes sobre el Taqui Onkoy lo vinculan con la historia de la Iglesia cuzqueña de la época y el proceso de afirmación de una postura más definida sobre el papel de la evangelización en la consolidación del poder colonial en el Perú. Gabriela Ramos ha señalado cómo aparece mencionado por primera vez en las informaciones de servicios de Cristóbal de Albornoz en 1570, destacando la ausencia de la más mínima referencia al mismo en las informaciones de 1569 (Cfr. Ramos 1993). No obstante, hemos optado por corregir la fecha a 1560 porque el texto está asociando el Taqui Onkoy con los alzados de Vilcabamba (Sayri Tupac se había sometido a los españoles, se había bautizado y salido de Vilcabamba quedando allí su hermano Titu Cusi Yupanqui, el cual encabezó un grupo de indios resistentes) y porque más adelante, en el f. 34v, el copista vuelve a cometer el mismo error escribiendo *setenta y cinco*, lo que debiera ser 'sesenta y cinco'.

[243] qualqui

los cristianos derrocado[244] y quemado, avían resuçitado. Y d'ellos se avían hecho dos partes: los unos se avían juntado con la *guaca* Pachacama y los otros con la *guaca* Titica. Y que todos andavan por el ayre hordenando de dar batalla a Dios y vençelle. Y que ya le traýan de vençida. Y que quando el Marqués[245] entró en esta tierra, avía Dios vençido a las *guacas* y los españoles a los yndios, enpero que agora dava la buelta el mundo, y que Dios y los españoles quedarían vençidos d'esta vez, y todos los españoles muertos y las çiudades d'ellos anegadas; y que la mar avía de creçer y los avía de ahogar por que d'ellos no huviese memoria.

En esta apostación creyeron que Dios Nuestro Señor avía hecho a los españoles, y a Castilla, y a los animales y mantenimientos de Castilla, enpero que las *guacas* avían hecho a los yndios, y a esta tierra y a los [f. 33v] mantinimientos que de antes tenían los yndios. Y así quitavan a Nuestro Señor su omnipotencia.

Salieron muchos predicadores luego de los yndios que predicavan así en las punas como en las poblaçiones. Andavan pedricando[246] esta resurecçión de las *guacas* diçiendo que ya las *guacas* andavan por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificavan ya ni derramavan chicha, y que avían sembrado muchas chácaras de gusanos para plantallos en los coraçones de los españoles, y ganados de Castilla, y los cavallos, y tanbién en los coraçones de los yndios que permaneçen en el cristianismo. Y que estavan enojadas con todos ellos porque se avían bautizado, y que los avían de matar a todos si no se bolvían a ellos renegando la fe católica. Y que los que querían su amistad y graçia vivirían en prosperidad, y graçia y salud. Y que para bolver[247] a ellos ayunasen algunos días no comiendo sal ni ají, ni durmiendo hombre con muger, ni comiendo maíz de colores, ni comiendo cosas de Castilla, ni usando d'ellas en comer ni en vestir, ni entrar en las yglesias, ni reçar[248], ni acuda al llamamiento de los padres curas, ni llamarse nombre de cristiano. Y que d'esta manera bolverían en amor de las *guacas* y no los matarían. Y asimismo, que ya bolvía el tiempo del Ynga y que las *guacas* no se metían ya en las piedras, ni en las nuves, ni en las fuentes para hablar, sino

[244] derocado

[245] Se refiere a Francisco Pizarro.

[246] Forma ampliamente documentada hasta el siglo XV en el CORDE.

[247] bosver

[248] riçar

que se yncorporan ya en los yndios y los hacían ya hablar. Y que tuviesen sus cassas barridas[249] y adereçadas para si alguna de las *guacas* quisiese posar en ella.

Y así fue que obo muchos yndios que temblavan y se rebolcavan por el suelo, y otros tiravan de pedradas como endimoniados haçiendo visajes. Y luego [f. 34r] repossavan, y llegavan a él con temor y le deçían que qué avía y sentía, y respondía que la *guaca* fulana se le avía entrado en el cuerpo. Y luego lo tomavan en braços y lo llevavan a un lugar diputado y allí le haçían un aposento con paja y mantas. Y luego le enbixavan[250] y los yndios le entravan[251] adorar con carneros, *colle*, chicha, *llipta*[252], *mollo* y otras cossas. Y haçían fiestas todo el pueblo de dos y tres días baylando y beviendo, e ynbocando a la *guaca* que aquel representava y decía tenía en el cuerpo, y velando de noche sin dormir. Y de quando en quando, los tales haçían sermones al pueblo amenaçándoles que no sirviesen a Dios y que no era tiempo de Dios sino de *guacas*, amenaçando a los yndios si de todo no dejasen el cristianismo. Y reñían al caçique o yndio que se llamava nombre de cristiano sino de yndio y trajese camisa o sombrero o alpargates o otro qualquier traje d'España ni de Lusate. Estos tales endimoniados pedían en los pueblos si avía algunas reliquias de las *guacas* quemadas. Y como trajesen algún pedaço de piedra d'ellas, se cubría[253] la caveça delante del pueblo con una manta y ençima de la piedra derramava[254] chicha y la fregava con arina de maíz blanco. Y luego dava boçes ynbocando la *guaca*, y luego se levantava con la piedra en la mano y deçía al pueblo: "Veis aquí vuestro amparo y veis aquí al que os hizo y da salud, y hijos y chácaras; ponelde en su lugar en donde estuvo en tiempo del Ynga". Y así lo haçían con muchos sacrifiçios los echiceros que en aquel tiempo estavan recojidos y castigados [...] con livertad ussavan sus ofiçios, bolviendo a ellos y no quitando del lado de los yndios echos *guacas*, receviendo los car[f. 34v]neros y *coies*[255] para los sacrifiçios.

---

[249] baridas

[250] *embijar*, *embijarse*: pintar con *bija* (voz arahuaca), pintarse, manchar (Friederici).

[251] entrava

[252] Cenizas de la quinoa o cal viva, que mascan los indios con la coca. 1ª doc. Matienzo 1570: "traen la coca y con ella ciertos polvos que llaman clipia, hecho de ciertos huesos molidos" (Cfr. Friederici). En el Anónimo de 1586 figura así: "llipta. Salsa con que se come la coca".

[253] cubrian

[254] deramava

[255] No queda claro si *coies* es plural de 'cuy' (Loayza 1943, Urbano y Calvo 2008) o de 'colle', que es el término que acaba de utilizar líneas más arriba.

Fue este mal tan creýdo y celebrado comúnmente que no solamente los yndios en los repartimientos, pero los que vivían en las çiudades entre españoles usaron y creýan en esta miseria ayunando y apostatando[256]; en el qual tiempo no pequeño número se condenó porque con esta crehencia morían. Y finalmente, el dicho vicario Luis de Olivera, como empeçó a castigar aquella provinçia y la de Acari, y dio d'ello notiçia a la Real Audiençia de Lima y señores Arçobispo y Ovispo de las Charcas y otras partes, y a Fray Pedro de Toro, administrador del obispado del Cuzco, empeçaron afloxar; y con todo duró más de siete años.

ϒ Esta apostacía pretendieron [...] porque como avían creýdo que Dios y los españoles yvan de vençida, trataron de alçarse con la tierra, como se entendió públicamente el año de sesenta[257] y cinco, siendo governador d'estos reynos el liçençiado Castro. Como tuvo d'ello aviso de los corregidores del Cuzco, Guamanga y Guánuco [...] estas çiudades que estavan puestas en armas. Durante este tiempo obo diversas maneras de apostaçías en diversas provinçias: unos baylavan dando a entender tenían de la *guaca* en el cuerpo, otros temblavan por el mesmo respeto dando a entender la tenían también, otros se ençerravan en sus cassas a piedra seca y davan alaridos, otros se despedaçavan, y despeñavan y matavan, y otros se hechavan en los ríos ofreçiéndose a las *guacas*; hasta que Nuestro Señor, por su misericordia, fue servido alumbrar a estos miserables. Y que los que an quedado d'ellos y'an visto la burlería que se les predicó y creýan con ver al Ynga muerto[258] y a Uilcabamba de cristianos y ninguno de lo que se les pudía aver [f. 35r] suçedido, antes todo al contrario[259].

---

[256] apostando] Thayer Ojeda (1913) *apostatando*; Urteaga (1916) y Morales (1947) *apostando*; Loayza (1943) *apos(ta)tando*; Urbano y Calvo (2008) *apestando*.

[257] setenta] El licenciado Lope García de Castro gobernó el Perú desde la muerte del virrey conde de Nieva, en 1564, hasta la llegada del nuevo virrey Francisco de Toledo en 1569. En 1565 fueron descubiertos los planes para una rebelión general organizada por Titu Cusi con levantamientos en diversas zonas del sur andino aledañas a Guamanga.

[258] Se refiere a Tupac Amaru. El sometimiento del antiguo Incario comenzó con la muerte de Atahualpa (1533) y culminó con la decapitación de Tupac Amaru (1572), el último soberano de linaje real. El ejército español asaltó Vilcabamba en 1572 y el virrey Toledo hizo que trasladaran al Cuzco al Inca rebelde, al que hizo bautizar antes de ser ejecutado públicamente.

[259] Glosamos este párrafo por no quedar del todo claro en su redacción original: los indios que han quedado, al ver al Inca (Tupac Amaru) muerto y la ciudad de Vilcabamba llena de cristianos y sin ningún sucesor de los incas, se han dado cuenta de que era mentira lo que les habían predicado y ellos creyeron.

ϒ A resultado d’esta yndemoniada ynstructión, que todavía ay algunos yndios e yndias hechiçeros, aunque en poca cantidad, que quando algún yndio o yndia está enferma los llamavan para que los curen y les digan si an de vivir o morir. Dicho lo qual, mandan al enfermo que le traygan maíz blanco que llaman *paracayçara*, y maíz negro que llaman *colliçara*, y maíz entrevetado de colorado y amarillo que llaman *cumaçara*, [y maíz][260] amarillo que llaman *paroçara*, y otras conchas de la mar que llaman ellos *mollo*, *mollo* de todas las colores que pueden aver que llaman *ymaymana mollo*. Junto lo qual, el hechiçero, el maíz con el *mollo* lo haçe moler, y molido, lo da al enfermo en la mano para que soplándolo lo ofresca a las *guacas* y *uilcas* diciendo estas palabras: “A todas las *guacas* y *uilcas* quatro partidas d’esta tierra, agüelos y antepasados míos, resçevid este sacrifiçio doquiera que estáis y dadme salud”. Y asimismo lo haçen soplar un poco de coca al Sol ofreçiéndosela y pidiéndole salud, y lo mismo a la Luna y Estrellas. Y luego, con un poquito de oro y plata de poco valor tomado en la mano, lo ofrece el mesmo enfermo al Haçedor derramándolo[261]. Después d’esto manda el hechiçero al enfermo que dé de comer a sus difuntos poniendo las comidas sobre sus sepulturas, si está en parte do se pueda hazer, y derramándoles[262] la chicha; y si no, en la parte de su casa que le pareze; porque le haçe entender el hechiçero que por estar muertos de hambre, le an hechado aquella maldiçión por donde a enfermado. Y si esté de suerte que pueda yr por sus pies a’lguna junta de dos ríos, y le haçe yr allá y lavar el cuerpo con agua y arina de maíz blanco, diçiendo que allí dejará [f. 35v] la enfermedad; y si no, en cassa del enfermo. Acavado lo qual le haçe un parlamento diçiéndole que si quiere escapar de aquella enfermedad, que se confiese allí luego con él de todos sus pecados sin dexar ni encubrir ninguno. Y esto llaman *hichoco*. Y estos yndios, como son tan fáçiles, ay algunos d’ellos que con façilidad y poca persuaçión se dexan caer en esta apostacía y yerro, aunque después con arrepentimiento. Y algunos[263] confiesan este pecado con los demás tanbién. Ay grandísima suma de yndios e yndias que por entender ya la ofensa que a Nuestro Señor en esto se haçe,

---

[260] A pesar de que de forma habitual no reconstruimos los huecos en blanco del manuscrito nos ha parecido oportuno añadir la forma “y maíz” para completar el sentido del texto, corroborado por la forma quechua *çara* ‘maíz’.

[261] deramandolo

[262] deramandoles

[263] algunas

por ninguna vía lo permitió, en antes los acusan ante sus curas para que sean castigados. Y si ubiese algún castigo exemplar para los tales hechiçeros, entiendo, mediante Dios, sesaría tan gran mal; aunque como digo, son ya pocos.

ϒ En esta tierra ay diferentes naçiones y provinçias de yndios, que cada una d'ellas tenía possisos[264] ritos, y actos y cerimonias antes que los yngas los sujetase. Y los yngas quitaron en las dichas provinçias algunos de los cultos que tenían y dieron cultos de nuevo. Y no es menos cosa conviniente saver los cultos y çerimonias que en cada provinçia de por sí tenían los yngas, que son los que aquí van escritos, para poderles dissipar[265] y desarraygar[266] de sus ydolatrías y desventuras. Y assí, mediante Nuestro Señor, concluydo la visita que entre manos tengo de las perochias y valle d'esta çiudad del Cuzco por nombre[267].

---

[264] No creemos necesaria la corrección efectuada por los editores anteriores ("por sí sus") ya que *possisos* sería variante de *posesos* (tomado de *possessus*, participio pasivo de *possidere*). Nos inclinamos a entenderlo como participio irregular del verbo poseer, aunque también podría interpretarse como el adjetivo que se aplica al sujeto que tiene los espíritus malignos dentro del cuerpo, según el *Diccionario de Autoridades*.

[265] distipar

[266] desaraygar

[267] "ϒ Esto acabo aqui assi yndecissamente [rúbrica]". Hasta ahora se ha entendido esta frase como el final de la *Relación* de Molina, pero creemos que debe entenderse como el final de la copia.

Índice onomástico (antropónimos y teónimos)[1]

[1] Para la elaboración de estos índices no se ha tenido en cuenta el texto de las oraciones o himnos, escritos íntegramente en quechua.

Índice toponímico

Léxico cultural incaico

APROXIMACIONES AL TEXTO. MOLINA Y LA *RELACIÓN*

GÉNESIS, CONTENIDO Y FORMA DE LA *RELACIÓN DE LAS FÁBULAS Y RITOS DE LOS INCAS*

Evangelina Soltero Sánchez
Universidad Complutense

De las muchas crónicas que se escribieron en el Perú virreinal en torno a las costumbres y ritos de los incas, la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina es, cuatro siglos después de su redacción, una de las más interesantes a la hora de ser editada y analizada. La crónica fue compuesta en un momento histórico y político que es fundamental para comprender el porqué de su escritura; hay que añadir a ello el hecho de que lo que se posee en la actualidad es una copia del siglo XVII[1], que fue propiedad de Francisco de Ávila, lo cual implica una dificultad mayor a la hora de enfrentarse a ella.

Con estas páginas, mi pretensión no es tanto realizar un análisis completo de la *Relación* como determinar el proceso de escritura de la misma.

Génesis

Las Informaciones *del virrey Francisco de Toledo (1569-1581)*

Dos circunstancias ajenas a la voluntad de Molina se pueden apuntar como génesis de la *Relación*: la necesidad por parte del sistema político de justificar

[1] Se ha de dar por supuesta la fidelidad del copista al manuscrito original redactado por Molina. La última frase de la crónica, "Esto acabo aquí assí yndecissamente" (p. 100, n. 265; todas las citas de la *Relación* proceden de la presente edición) es la única que se presta a discusión respecto a la autoría. Sin embargo, no es crucial saber quién es el verdadero autor de la misma (el párroco cuzqueño o el copista) para el análisis de la relación.

la conquista del imperio incaico y la necesidad por parte del sistema eclesiástico de afianzar el proceso evangelizador. Unidas a estas necesidades, la sombra de dos personajes históricos gravitan en torno a Cristóbal de Molina y a su condición de cronista –el cronista que quizá nunca hubiera querido ser–: Francisco de Toledo y Sebastián de Lartaun.

La llegada del virrey Francisco de Toledo en el año 1569 y su interés por conocer el mundo incaico de manera más profunda tuvo como consecuencia inmediata la aparición de un importante número de textos centrados en las tradiciones y costumbres políticas y religiosas del imperio recién conquistado, aunque esta preocupación ya la habían mostrado los virreyes que le antecedieron teniendo también como resultado la producción de documentos en torno al mismo tema[2]. La exigencia de acallar de manera contundente el discurso lascasiano y la de justificar la conquista por parte de la Corona española fueron los hechos más importantes que llevaron a Toledo a solicitar la recolección de informaciones, bien a través de la redacción de crónicas o bien a través de encuestas realizadas a distintos personajes del mundo indígena y de la vida civil y eclesiástica española[3].

En octubre de 1570, Toledo inició su visita a las catorce provincias del Perú con la intención de recoger toda la información posible en torno al origen e historia de los Incas, *Informaciones*[4] con las que pretendía alcanzar varios objetivos: demostrar el legítimo poder de Felipe II sobre los territorios americanos, ordenar definitivamente la caótica estructura civil del virreinato del Perú (tanto la que afectaba a españoles como a los indios) e implantar una política religiosa que consiguiera la expansión y el afianzamiento del catolicismo. En las instrucciones que había redactado la Junta Magna celebrada en 1568 se desarrollaron los tres objetivos mencionados[5] y para poder llevarlos a

---

[2] Si los primeros cronistas del virreinato hicieron del descubrimiento y la conquista el tema principal de sus textos, los que escribieron más avanzado el siglo XVI, sin abandonar las informaciones en torno al desarrollo de esta conquista, realizaron un análisis más profundo de la genealogía de los reyes incas, de sus formas de gobierno, de sus costumbres y de sus creencias, investigaciones que se utilizarían como herramienta para extirpar ritos aún practicados en el mundo incaico (*vid.* Urteaga 1920).

[3] Crónicas realizadas bajo este espíritu serían, entre otras, las de Polo de Ondegardo, Sarmiento de Gamboa, Santillán, Cristóbal de Molina, Cabello de Balboa, Acosta o Murúa.

[4] Un número importante de los documentos que se escribieron en torno a ellas están editados por Roberto Levillier (cfr. Levillier 1935-1942: vols. II y IV).

[5] La Junta Magna, reunida en Madrid en junio de 1568, le entregó las instrucciones en noviembre de ese mismo año al nuevo virrey. Los problemas esenciales que Toledo había de

cabo se otorgó a Toledo plenos poderes, tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico[6].

En este contexto visitador e informativo, aparece por vez primera el nombre de Cristóbal de Molina como uno de los personajes reclutados por el virrey Francisco de Toledo para la visita general. Molina no acompañó al virrey en todo su periplo, sino que debió encontrarse con él en 1571, cuando éste llegó a Cuzco, por lo que su labor encuestadora se limitó a la antigua capital del imperio incaico[7]. La relación que se estableció entre párroco y virrey duró tan sólo el tiempo que éste permaneció en Cuzco[8], aunque no se circunscribieron únicamente a la labor encuestadora. Una importante circunstancia histórica colocó a Molina en el centro de todas las miradas, incluida la de Toledo: según las informaciones ofrecidas por algunos cronistas contemporáneos y posteriores al cura cuzqueño, éste fue uno de los que

---

solventar, y que se indicaban en las instrucciones, eran: legislar el régimen de la encomienda; determinar las obligaciones de los encomenderos, obligaciones de orden financiero y militar para con el rey y de orden ético y religioso para con el indio; legislar la situación civil y religiosa del indio; realizar una moralización definitiva del indio y defenderlo de los abusos cometidos por la órdenes religiosas, los encomenderos, los mineros y los españoles en general; buscar una conciliación entre los derechos naturales del indio y las exigencias de trabajo de éste. Todas estas instrucciones tuvieron su reflejo en las distintas “ordenanzas” que Francisco de Toledo promulgó durante su mandato (cfr. Levillier 1926: vol. 3).

[6] Pese a ello, el virrey se quejó repetidas veces a la Junta Magna, al Consejo de Indias y a Felipe II por el poco apoyo que éstos le prestaban, pidiendo su relevo desde 1579 (*vid.* Levillier 1935-1942: vol. IV, donde el historiador argentino publica las cartas otorgadas a Toledo por la Junta Magna así como las enviadas por él a la Junta, al Consejo y al rey).

[7] Según Vargas Ugarte, parece ser que Cristóbal de Molina realizó encuestas a otros religiosos y no sólo a la población indígena cuzqueña. El historiador peruano, al hacer referencia a los personajes a los que Francisco de Toledo llamó para realizar la visita general, y en qué lugar del virreinato debían realizarla, declara respecto a los elegidos lo siguiente: “[…] en el Cuzco, La Plata, La Paz y Potosí, señaló a su Capellán Pedro Gutiérrez Flores, […]. Sirvióse también de algunos eclesiásticos y religiosos para que realizaran la misma labor con los de su clase y entre ellos habría que citar a D. Bartolomé Martínez, Arcediano de la Iglesia de Lima, […], al indianista Cristóbal de Molina, […]” (*vid.* Vargas Ugarte 1966: 186-187). Ante esta redacción queda la duda de cuál fuera la verdadera labor de Molina.

[8] Toledo llegó a Cuzco en febrero de 1571, las informaciones se iniciaron el 19 de junio de ese año y se cerró el proceso el 5 de septiembre. Los testimonios que allí se recogieron se centraron, principalmente, en la obtención de datos en torno a las costumbres y ritos religiosos incaicos. En enero de 1572 realizó otra información, en esta ocasión para confirmar o desestimar si los incas habían conquistado por las armas Cuzco.

acompañaron a Tupac Amaru en el último momento de su vida. Fray Antonio de la Calancha, en su *Crónica moralizada…*, comenta que

> Nuestro santo Obispo i los Religiosos de nuestro ábito no dejaron un momento al preso, obrando mucho en esto el Padre Alonso de Barçana de la Conpañía de Jesús, gran siervo de Dios i excelente lengua, i Cristóval de Molina Clérigo i nuestros frayles, predicándole con instancias, i persuadiéndole con razones; […] (Calancha 1978: t. V, Libro IV, cap. VIII, 1883)[9].

Antonio Salazar y Baltasar de Ocampo Conejeros también lo nombran como uno de los religiosos que acompañaron al último Inca en el cadalso:

---

[9] Fernando de Armas Medina, en su libro *Cristianización del Perú* (1532-1600), menciona a Calancha y a Garcilaso como ejemplos de cronistas que aluden a Molina y/o a otros religiosos como asistentes de Tupac Amaru en el momento de su ejecución. Ciertamente, Calancha lo nombra pero no en el Libro III, Capítulo XXXIII como indica en la n. 12 (Armas Medina 1956: 246); dicho capítulo, titulado "De lo que obró el Bendito Obispo Fray Agustín de Coruña en este Perú, i la conversión que izo del Inga que bautizó", relata parte de la vida del obispo de Popayán y de su relación con Tupac Amaru, pero en ningún momento aparece el nombre de Molina (sí lo cita en la referencia dada en el fragmento reproducido, correspondiente al capítulo titulado "Refiérese la muerte de Inga Tupac Amaro, que sentenció a muerte al Santo Mártir; los estragos que izo Dios en los indios de Vilcabanba, y la muerte del Padre Fray Marcos García").

Respecto a los comentarios de Garcilaso de la Vega, hay que indicar que no ofrece ni un solo nombre propio, al menos en la referencia que Armas da en la misma n. 12. Según el crítico, Garcilaso en el Libro VIII, Capítulo XVIII ("El destierro que se dio a los indios de la sangre real y a los mestizos. La muerte y fin que todos ellos tuvieron. La sentencia que dieron contra el príncipe, y su respuesta, y cómo recibió el santo bautismo") de la *Historia general de Perú* no nombra al cura cuzqueño ni a ningún religioso: "Los religiosos de aquella ciudad del Cozco acudieron al príncipe a enseñarle la doctrina cristiana y a persuadirle que se bautizasse, a exemplo de su hermano Don Diego Sairi Túpac y de su tío Atahuallpa. […]. Los españoles que estaban en aquella imperial ciudad, assí religiosos como seculares, aunque oyeron la sentencia y vieron todo lo que se ha dicho y muchos más, […]" (Garcilaso de la Vega 1944: 248).

En el Capítulo XIX del mismo libro sí enumera las compañías religiosas que se dieron cita en el patíbulo: "[…] le ayudaron a llevar su tormento, que fueron los de San Francisco, Nuestra Señora de las Mercedes, de Santo Domingo y San Agustín, sin otros muchos sacerdotes clérigos, […]" (Garcilaso de la Vega 1944: 250). Llamo la atención del lector sobre el hecho de que el Inca no nombre a la Compañía de Jesús, en la que tuvo buenos amigos, mientras que Calancha sí refiere a Barzana y Baltasar Ocampo a éste y al padre Luis López, rector de la Compañía en Cuzco.

> […] Cercano a tan riguroso trance y fin, habiéndole baptizado en el propio tablado y pedido él el baptismo y puéstole por nombre Don Pablo, […] encomendándose al verdadero Dios, criador del cielo y tierra, por medio del padre Bárzana, de la Compañía del Santo Nombre de Jesús, un gran siervo suyo y muy perito en la lengua, y del padre Cristóbal de Molina, del hábito de San Pedro, que también lo era, y del bachiller Vaez, cura de la Iglesia mayor y otros religiosos, […] (Salazar/Sánchez 1867: cap. XXX, 278-279)[10].

> En breve el Inga fue industriado, porque los dichos rreligiossos, como tan grandes curiales en su officio, se lo dauan a comer al Inga como con cuchara […], en una mula bien adereçado de luto, y el Ynga vestido de algodón blanco, con un crucifixo en las manos, acompañado á los lados de los dichos dos rreligiosos [Fray Gabriel Álvarez de la Carrera y Fray Melchior Fernández] y del Padre Alonso de Barzano, de la Compañía de Jesús, y el Padre Molina, clérigo predicador de los naturales, que tenía la Parrochia del Hospital de Nuestra Señora de los Remedios, […] (Ocampo 1906: 324)[11].

Fue su talento lenguaraz el que lo convirtió en uno de los protagonistas de este momento histórico. Dicha capacidad queda certificada por otros cronistas, además de los arriba mencionados, de los cuales destaco a Guaman Poma, que en su *Nueva corónica y buen gobierno* lo recuerda por este don de lenguas:

> Zermón del padre Molina, gran lenguarás muy antigo de la lengua *quichiua, aymara*. De puro lenguarás decía su sermón en la ciudad del Cuzco:
>
> *Curi chipchec yllarispa cancharispa, ynquil panchic cizac. Achancaray, amancay, mayua, cantot ynquilcona panchiccho? / […].*

---

[10] La autoría de este documento es dudosa ya que el editor del libro en el que se recoge propone como posible redactor a Tristán Sánchez, contador del virrey García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete; por su parte, Levillier da la autoría a Antonio de Salazar, diciendo de él que ocupaba el mismo cargo y con el mismo virrey.

[11] Baltasar Ocampo Conejeros se presenta en este documento ante el virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montes Claros, como capitán del rey Felipe II desde hacía "cuarenta y cuatro años". La carta no está fechada, pero se cree que debió ser redactada hacia 1612. El capitán Barzana, como antes Bernal Díaz del Castillo, demuestra tener una gran memoria después de tanto tiempo pasado pues, no sólo se acuerda de los nombres mencionados en el fragmento reproducido, también da la relación de los religiosos con alto cargo eclesiástico que se arrodillaron ante Toledo solicitando clemencia para con Tupac Amaru.

[El oro reluciente, brillando y despidiendo luz. Un ramo de flores que brota y que florece. ¿Ramos que brotan, compuestos de begonias, azucenas, lilas y *kantutas?* [...]. Mis hijos queridos, padres queridos, madres queridas y hermanas queridas, óiganme, por Dios.] (Poma de Ayala 1987: 656)[12].

El Obispado del Cuzco, Sebastián de Lartaun (1573-1583)

El segundo personaje histórico involucrado en la *Relación*..., y verdadero motor de la redacción de la misma, fue el obispo de Cuzco, Sebastián de Lartaun. Nombrado por el papa Pío V en 1570, Lartaun no tomó posesión plena de la mitra hasta 1573. Del mismo modo que Toledo había sido enviado a Perú para poner orden en un virreinato que desde su conquista en 1532 se caracterizó por el caos político. Lartaun fue destinado a Cuzco para ordenar eclesiásticamente una diócesis que llevaba vacía desde 1561 y que también se caracterizaba por el desgobierno. Su llegada a la antigua ciudad imperial se produjo una vez acabadas las visitas de Toledo. Al igual que el virrey, se ha de suponer que el obispo, para llevar a cabo la misión de reordenamiento que se le había encomendado, necesitaba información sobre la situación real del estado de evangelización en la zona y sobre el grado de cumplimiento de las órdenes reales por parte del clero regular y secular de la diócesis. Asimismo, mostró interés por conocer la historia de los Incas, al punto de encargarle a Molina una relación en torno al origen del imperio incaico, tal y como el cronista comunica al inicio de la *Relación*... y que, al parecer, intitula "*Istoria de los Yncas*" (p. 48):

[12] Reproduzco parte del texto quechua y parte del texto traducido al castellano. Molina es uno de los pocos padres sermoneros no calificado negativamente por Guaman Poma. En cuanto a las informaciones dadas por Guaman Poma respecto a los personajes que estuvieron en Cuzco cuando se produjo la ejecución de Tupac Amaru, éstas han de ser leídas con cuidado ya que algunos datos no son ciertos, como el de declarar que Sebastián de Lartaun se postró ante Francisco de Toledo pidiendo clemencia: "Cómo don Sebastián de [L]artaun, obispo de la ciudad del Cuzco, se hinco de rrodillas ante el virrey don Francisco de Toledo y pidió la uida de Topa Amarto Ynga" (*vid.* Guaman Poma de Ayala 1987: 458). La presencia del obispo del Cuzco en el lugar de los hechos es imposible ya que la ejecución se produjo en septiembre de 1572 y la llegada de Lartaun a Cuzco fue en junio de 1573. Calancha, Ocampo y Salazar parece que ofrecen una nómina más fiable, aunque según Fray Antonio de la Calancha tan sólo se "hincó de rodillas" el obispo de Popayán.

> Porque la *Relación* que a Vuestra Señoría Ilustríssima di de el trato, del origen, vida y costumbres de los Ingas, señores que fueron de esta tierra, y quántos fueron, y quién fueron sus mugeres, y las leyes que dieron, y guerras que tuvieron y gentes y naciones que conquistaron, y en algunos lugares de la *Relación* trato de las ceremonias y cultos que ynventaron, aunque no muy especificadamente, [...] (p. 35)[13].

De esta declaración se infiere que el obispo del Cuzco tuvo las mismas necesidades informativas que había tenido Toledo[14] poco tiempo antes y que,

---

[13] Esta relación sobre el origen de los incas está desaparecida. El conocimiento que Cabello de Balboa tiene de dicho texto lo debió obtener, probablemente, de boca del propio Molina ya que ambos, con Acosta, coincidieron en Lima al inicio del III Concilio Limense.

[14] No son éstas las únicas concomitancias entre el virrey y el obispo: ambos tuvieron a medio virreinato en contra por sus actuaciones. Las animadversiones que Toledo y Lartaun se granjearon tuvieron como consecuencia diversas denuncias realizadas tanto por personajes pertenecientes al ámbito civil como al eclesiástico (incluso llegaron cartas dirigidas a Felipe II y al Consejo de Indias, acusándolos de diversos actos *ilegales* o *inconvenientes* para el sistema colonial). Sin embargo, de los muchos cargos que les fueron imputados, ambos salieron indemnes. Respecto a la imagen que Toledo dejó en algunos cronistas posteriores a él, sirva como ejemplo una de las críticas que Garcilaso le hiciera en la *Segunda Parte de los Comentarios Reales* cuando comenta que el virrey había sido acusado de quedarse con hacienda que no le correspondía; sin embargo, Garcilaso no menciona que entre 1597 y 1598 el Consejo de Indias sentenciaba a favor de Toledo declarándolo inocente de las acusaciones de apropiación indebida (*vid.* Gómez Rivas 1994: 154-167 y cfr. Levillier 1921-1926: vols. 6 y 7). También habría que revisar si las relaciones de Toledo con los jesuitas fueron tan conflictivas como plantea parte de la crítica (incluso como da a entender Garcilaso). Aunque se opuso a algunos religiosos de la Compañía en Perú, nunca sintió animadversión por ella; ejemplo de esto es que en la provincia de Chucuito ordenó que se les quitase las iglesias del distrito a los dominicos y llamó a los jesuitas para que los sustituyesen (*vid.* Vargas Ugarte 1966: 187). Asimismo, el proyecto de reducción de indios que propuso el virrey se asemeja al de la Compañía. No fueron estos los únicos acercamientos del virrey a la orden: nombró a Fray Gerónimo Ruiz Portillo, perteneciente a la regla, su confesor personal y legó en testamento parte de su herencia a los jesuitas de Oropesa (*vid.* Gómez Rivas 1994: 154-167 y Levillier 1935-1942: vol. 4, 1942).

En cuanto a los distintos pleitos en los que se vio envuelto el obispo Lartaun, el más espinoso fue el que le interpuso el Cabildo secular de Cuzco en 1583. En él se le acusaba de crear discordias e iniciar "guerras", de tener "trato de coca, ganados, vinos", de obligar a los indios a pagar a su "curato" cuando éste estaba de visita por orden del obispo, de solicitar en exceso cargas y costas a sus súbditos, de redactar una cartilla en latín, de la escasez de hospitales en Cuzco, de excomulgar sin seguir las normas dadas por el Concilio de Trento, de no respetar las órdenes dadas por el rey, de cobrar por derecho de sepultura, de consentir que los curas tengan

como él, las solicitó a alguien que tenía un conocimiento profundo del mundo incaico: Molina habría ganado prestigio y crédito ante los ojos de Lartaun por su cercanía al mundo indígena gracias a su cargo como párroco del Hospital de Naturales del Cuzco, por su gran conocimiento del quechua y por su participación en las encuestas toledanas. Esta buena fama se mantuvo a lo largo de los años y le dio credibilidad entre cronistas posteriores, como lo atestigua Miguel Cabello de Balboa en su *Miscelánea Antártica* con respecto a esa primera crónica a la que hacía referencia Molina:

> [...], y sacrificios auia bastante materia para poderse escriuir libros, y historia por si, y por auer tomado ya de ella lo que le basta á la mia para hacer con ello mistura pasaremos a tratar de el origen de los Reyes Ingas siguiendo en ella á los ya nombrados Doctores y a el venerable padre Christoval de Molina, y a otras personas de opinión bastante para esta materia [...] (Cabello de Balboa 1951: 261)[15].

Bernabé Cobo, años más tarde, también se refería a la obra del cura cuzqueño pero, en su caso, a la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*:

> Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del hospital de los naturales, por mandado del obispo don Sebastián de Lartaun, se averiguó lo mismo, resultando della una copiosa relación de los ritos y fábulas que en su gentilidad tenían los indios peruanos (Cobo 1956: t. II, 60)[16].

Pese a estas noticias en torno a las relaciones de Molina, no se sabe cuál fue la razón real que Lartaun tuvo para solicitar la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Una de las causas más probable, ateniéndonos a la fecha aproximada en que ésta fue redactada, es que quisiera conocer con el mayor detalle posible las costumbres religiosas incaicas a fin de realizar una labor de evangelización más efectiva que la que se había hecho hasta ese momento (el

---

mujeres indias en sus casas, de un exceso de cofradías indígenas, y once "capítulos" más (*vid.* Lisson Chávez 1943-1944: t. II, 57-67 y cfr. Aramburu Zudaire 1990, Egaña 1966: 271-273 y 304-308 y Dussel 1970).

[15] Llamo la atención al hecho de que Cabello de Balboa, al comentar que existen ritos como para escribir varios libros, no haga mención a la segunda relación del párroco cuzqueño, la de las *fábulas y ritos*.

[16] *Vid. infra*.

movimiento Taqui Onqoy[17] y con él la presencia de una idolatría reincidente demostraba hasta qué punto la colonización y la evangelización de los territorios conquistados no habían dado los resultados esperados).

El Tercer Concilio Limense (1582-1583)

Un tercer hecho histórico relacionado con el virrey Toledo y el obispo Lartaun contribuye igualmente a la redacción de la *Relación*: la celebración del III Concilio Limense en 1582.

Cuando Toledo llegó a Lima en 1569 no sólo llevaba el encargo de reorganizar políticamente el virreinato, también debía poner orden en el Arzobispado de la Ciudad de los Reyes y debía instaurar la Inquisición, lo que hizo en 1570. El siguiente paso que dio fue llevar a cabo los trámites pertinentes para la celebración del III Concilio Limense[18]. Desde la celebración del II Concilio Limense en 1567, una asignatura pendiente le quedaba a la Iglesia del virreinato del Perú: la creación de un catecismo, un doctrinario y un confesionario en lenguas indígenas, con el fin de facilitar la evangelización y de homogeneizar dicho acto en todos los territorios del virreinato.[19]

El tener un conocimiento lo más profundo posible de los ritos religiosos incaicos podría facilitar la extirpación de los mismos, de modo que es posible que Lartaun solicitara a Molina la relación para tenerla como instrumento que permitiera redactar más acertadamente el futuro catecismo.

---

[17] *Vid.* el artículo de Esperanza López Parada titulado "Las voces del otro: transculturación, escritura y resistencia", incluido en el presente volumen.

[18] El Concilio (uno de los más controvertidos, entre otras razones, por causa de Lartaun) no llegó a celebrarse hasta 1582, siendo ya virrey Martín Enríquez de Almansa, pero había sido promovido por Toledo y por Loayza. Los diferentes retrasos que sufrió el III Concilio se debieron, entre otras causas, a la muerte de Loayza en 1575 (cfr. Vargas Ugarte 1951-1954: t. III, cap. V).

[19] En el II Concilio Limense, en la Constitutio 2ª de la Segunda Parte se aconsejaba a los obispados la creación de textos en quechua en los que se redactara un breve compendio de los sacramentos, de los preceptos de la Iglesia, etc. (vid. Vargas Ugarte 1951-1954: t. I, 160-161), mientras se creaba un catecismo único. Asimismo, Toledo, en carta fechada el 20 de marzo de 1574, se dirigía al rey y le comunicaba "cuán importante sería que, todos, frailes y clérigos, se conformasen en una manera de doctrina y catecismo y administración de sacramentos y ceremonias de la misa, porque esta conformidad los ayudaría en no vacilar en la fe y pensar mil horrores y disparates [...]" (Vargas Ugarte 1951-1954: t. III, 55).

Contenido

El acto de escritura realizado por Cristóbal de Molina debe analizarse teniendo en cuenta los tres hechos históricos mencionados hasta aquí: las *Informaciones* de Toledo, el obispado de Lartaun y el III Concilio Limense.

La huella de las *Informaciones* en la *Relación…* es importante. La encuesta realizada en junio de 1571 en Cuzco se centraba principalmente en "las costumbres religiosas, sacrificios e idolatrías y manera de enterrarse de los Incas, […]" (Levillier 1935-1942: t. II, 122-177) y se adjuntaban más "pruebas" que demostraran la tiranía de los incas[20]. Se demandaron dieciséis "pruebas", y de ese número de preguntas realizadas, Molina revela en su crónica la información obtenida en cuatro de ellas. Las preguntas realizadas atienden a los siguientes temas: la dominación de Tupac Inca Yupanqui y los mitimaes (prueba segunda), los enterramientos y la resurrección de los muertos (prueba sexta), los sacrificios humanos (prueba séptima) y la adoración y sacrificios a las huacas (prueba octava).

Respecto a la prueba segunda, que inquiría si era cierto "Que Túpac Inca Yupanqui, […], fue el primer Inca que dominó a todos los naturales […], y mudándolos de sus tierras a otras distantes […]" (Levillier 1935-1942: t. II, 491), Molina relata que

> […] tenían tanta qüenta en los años, messes y luna, de tal suerte que no avía herrar luna, año, ni mes, aunque no con tanta puliçía como *después que Ynga Yupanqui enpeçó a señoriar y conquistar esta tierra*, porque hasta entonçes los yngas no avían salido de los alrededores del Cuzco, […] (p. 42).
>
> […] tuvieron gran noticia del Deluvio, y dicen que en él peresçieron todas las jentes y todas las cosas criadas, […], de suerte que no quedó cossa biva, eçepto un hombre y una muger […]. Y que al tiempo que se recojieron las aguas, […]. Y que el Hacedor de todas las cossas *les mandó que allí quedasen por mitimas* (p. 122).

La prueba sexta tenía como objetivo saber si "curacas y otros indios ricos se enterraban con mucho secreto […] llevando consigo […] sus riquezas de

[20] Las mismas informaciones que se habían solicitado en Jauja, Guamanga, en los tambos de Vilcas, Pina, Limatambo y Mayo (*vid.* Levillier 1935-1942: t. II, 489-512, donde reproduce las preguntas).

oro y plata [...], entendiendo que habían de resucitar en cuerpo y ánima [...] y que [...] tenían servicio de incas y chácaras [...], y que los sacaban y daban de comer y beber a manera de ceremonia [...]" (Levillier 1935-1942: t. II, 497). En lo referido a este tema, el párroco cuzqueño se extiende en sus explicaciones y describe varios casos, siempre relacionados con los ritos que se daban a lo largo de los distintos meses del año:

> [Agosto]
> sacavan los cuerpos de los señores y señoras muertos, que estavan enbalsamados, los quales sacavan las personas di su linaje que a cargo las tenían. Y aquella noche los lavavan en sus baños, que quando estava vivo cada uno tenía. [...], y luego les ponían delante las comidas que quando ellos heran vivos con más gusto comían y usavan, las quales les ponían muy bien adereçadas como quando vivos estavan, [...] (p. 123).
>
> [Noviembre]
> Y también hacían reverençia por su horden a todos los cuerpos enbalsamados de los señores y señoras muertos, que los que a cargo los tenían los avían sacado a la plaza para vever con ellos como si estuvieran vivos,[...] (ibíd.).
>
> [Diciembre]
> Sacavan a la plaza para haçer esta fiesta [...] los cuerpos de los yngas señores y señoras difuntos para vever con ellos, [...], traýan de comer y bever a los muertos como si estuvieran vivos diçiendo: "Quando eras bivo solías comer y vever d'esto, recívalo agora tu ánima y cómalo a doquiera que estuviere". Porque tenían entendido y por muy averiguado que las ánimas no murían y que las de los buenos yban a descansar con el Hacedor, [...]; así como tenían por entendido que avía ynfierno para los malos y que allí los atormentavan los demonios, [...]. Y deçían que los que yban al ynfierno padeçían mucha hambre y sed, [...]; y que los que yban al çielo comían y bevían espléndidamente muy buenas comidas que el Haçedor les tenía aparejadas, y que tanbién recevían las comidas y bevidas que acá se les quemavan (ibíd.).

La séptima prueba investigaba si "tenían por costumbre sacrificar a sus dioses e ídolos, los niños y niñas más hermosos y perfectos" (Levillier 1935-1942: 498). La noticia que ofrece Molina es amplia ya que le dedica varias páginas al rito de la *capacocha*[21]. Sirvan de ejemplo dos fragmentos, el prime-

---

[21] *Vid.* pp. 88 ss.

ro en el que se hace explícitamente responsable a Inca Yupanqui de la existencia de sacrificios humanos y el segundo en el que refiere la elección de los jóvenes más bellos para ser sacrificados:

> La *cepacocha* ynventó también Pachacuti Ynga Yupanqui, la qual hera d'esta manera: [...] traýan [...] uno o dos niños y niñas pequeños y de hedad de diez años; y traýan ropa, y ganado, y ovejas de oro y de plata, de *mollo*. Y lo tenían en el Cuzco [...], y allí aquellos niños y demás sacrifiçios andavan alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno y Luna, [...], el Ynga llamava a los saçerdotes de las provincias [...]. Y les deçía: "Vosotros tomad cada uno su parte de essas ofrendas y sacrifiçios y llevadla a la prinçipal huaca vuestra, y allí las sacrificad". Y tomado, las llevavan hasta la *guaca* y *allí ahogavan a los niños y los enterravan* juntamente con las figuras de plata de ovejas y de personas de oro y plata (p. 88).

> Avía tanbién que quando sujetavan y conquistavan algunas nasçiones, tomavan y *escojían de los más hermosos que podía aver entre ellos* y los traýan al Cuzco adonde los sacrificavan al Sol por la vitoria que ellos deçían les avía dado (p. 93).

La octava prueba tenía por fin demostrar que "todos los naturales adoraban en dioses, [...], ofreciéndoles de todos los bienes que tenía, habiendo indios e indias que se ocupaban en servir a sus ídolos y dioses, [...]" (Levillier 1935-1942: t. II, 500). Las informaciones que ofrece el cuzqueño a lo largo de la relación en lo tocante a las huacas y a sus riquezas son muchas, tanto cuando narra las fábulas, como cuando describe los distintos ritos que se celebraban a lo largo del año, siendo en estos casos las descripciones más numerosas y amplias; se pueden hallar referencias a ello en las páginas dedicadas a la *capacocha*, en el inventario de los ritos del mes de mayo[22] o en los consignados en el mes de agosto:

> Y así, diçen que los unos salieron de qüebas, los otros de çerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles; [...]. Y que por aver salido y enpeçado a muntiplicar d'estos lugares y aver sido de allí el principio de su linaje, hizieron guacas y adoratorios estos lugares en memoria del primero de su linaje que de allí proçedió (p. 36).

> Y mandó en todas las tierras que sujetó, en las caveças de las provinçias se le hiziesen solenes templos dotados de grandes haçiendas, mandando a todas las

[22] *Vid.* pp. 47 ss.

> jentes que sujetó le adorasen y reverençiasen juntamente con el Haçedor. […] Este Ynca fue el que hizo a todas las naçiones que conquistó tener en gran veneración sus huacas, y que les acudiesen con sus sacrifiçios, […]. También éste hizo haçer cassas al Trueno, […]. Tenía su templo esta huaca, y haçiendas, ganados y criados por sí para sus sacrifiçios (p. 44).

> […] y a las huacas les davan chácaras en sus tierras y criados para que las serviesen y las comidas que coxiesen, las quemasen y hiziesen sus sacrifiçios (p. 68).

Los ejemplos aquí presentados demuestran el peso que las *Informaciones* tuvieron en la concreción de la crónica. Pero no es el único hecho que deja su estampa en la redacción. Molina relata con detalle los modos de confesión de la religión incaica y ofrece un catálogo de los sacerdotes que se encargaban de ello. La presencia e importancia que tiene la "confesión" debe ser interpretada teniendo en cuenta cuáles eran algunos de los objetivos que Lartaun debía cumplir durante su obispado y cuál era el gran reto que tenía que llevar a cabo el III Concilio Limense (la correcta enseñanza de la doctrina cristiana y la creación de un catecismo en la lengua general y en aymara). Sólo desde estos dos supuestos se entiende debidamente esta presencia.

Como se ha dicho anteriormente, Lartaun puso en marcha algunos de los consejos que Loayza había dado en el II Concilio Limense[23]: la creación de un breve manual para la doctrina de indios, la necesidad de que los doctrineros conocieran las lenguas de los naturales y el requisito indispensable de que los párrocos confesasen directamente en lengua indígena sin ningún intérprete[24].

El obispo de Cuzco puso en práctica estas indicaciones, las cuales le trajeron más problemas que satisfacciones[25]. Teniendo en cuenta la exigencia del

---

[23] El II Concilio Limense se celebró entre 1567-1568 y en él se aplicaron los decretos aprobados en el Concilio de Trento (1545-1563), adaptándolos a la colonia. Esta adaptación es la que no se pudo llevar a cabo completamente durante ese segundo concilio, además de por la dificultad que implicaba la realidad religiosa americana, por el vacío que había en algunos obispados, como el de Cuzco. Es por ello por lo que era necesario celebrar un tercer concilio rápidamente, hecho del que eran plenamente conscientes Loayza y Toledo.

[24] Menciono sólo estos tres "consejos/decretos" que, considero, son los que vienen al caso que se trata. Para tener una visión completa y exacta de lo que supuso tanto el II Concilio como el III Concilio Limense véanse: Vargas Ugarte (1951-1954), Lisi (1990) y Saranyana (1999), entre otros.

[25] Dicho catecismo también le trajo problemas. En el II Concilio Limense, el entonces arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, aconsejó a las diócesis que redactasen un catecismo

conocimiento de la lengua para la confección de la cartilla y la necesidad de conocer con exactitud los ritos que aún existían, se hacía necesario que quien recabara por escrito esas manifestaciones religiosas indígenas tuviera un alto conocimiento del idioma y nociones aceptables de la doctrina cristiana. Molina cumplía ambos requisitos.

Si se tiene en cuenta que el sacramento de la confesión era absolutamente imprescindible cumplirlo correctamente para poder llevar a cabo el de la comunión, el espacio que el párroco cuzqueño le dedica a cómo ésta se practicaba en el mundo incaico queda justificado. Éste es el informe que Molina hace sobre el tema:

> Según deçían, ussavan todas las jentes d'esta tierra confesarse con los hechiçeros que tenían a cargo las huacas, la qual confeción hacía pública, y para saber si avían confessado verdad, el hechicero hechava suertes y en ellas, por arte del demonio, vía quién avía confesado mentira, sobre lo qual se hacían grandes castigos. Y desque algunos tenían algunos graves pecados que por ellos mereçiese la muerte, coechava al hechicero y confesávase secreto con él. Los yncas y jente del Cuzco siempre haçían sus confiçiones secretas y por la mayor parte se confessavan con los yndios de Huaro, hechiçeros que para ello dedicado tenían (p. 46).

Se debate el párroco entre un modelo de confesión alejado del cristiano –la confesión pública– y el que se acerca a su religión –la confesión secreta–, matizado por el verbo "cohechar". Vinculado a la confesión está el "mandamiento", término que aparece en la relación muy al inicio de la misma, cuando relata que Pachayachachi (Titiuiracochan, Hacedor) paseaba por la tierra para ver si se cumplían sus reglas y que "por no aver cumplido sus mandamientos, se tornaron en piedras" (p. 38). No importa aquí el castigo de la conversión en piedra, que está en varios mitos ancestrales, sino la palabra "mandamientos" que remite tanto al significado de "orden" dada por los dio-

de mano para indios mientras se creaba uno oficial para todo el virreinato del Perú. El obispo de Cuzco hizo caso a esta recomendación y encargó una cartilla en quechua. No obstante, parte del clero le acuso por la redacción de este catecismo (más bien por lo que cobraba a los curas por él, aunque la acusación fue sobreseída). *Vid.* Lisson (1943-1944: t. III, nº 11-12, docs. 528 y 529: "Traslado de los capítulos presentados por el Fiscal del Concilio contra el Obispo del Cuzco por delegación de aquel Cabildo secular" y "Traslado de la respuesta dada por la parte del Sr. Obispo del Cuzco a los capítulos que se le puso por el Fiscal…", respectivamente; 57-79).

ses (en este caso por el Hacedor) como a las reglas de Moisés. Normas religiosas incaicas y normas religiosas cristianas se asocian en el proceso de traducción que realiza Molina.

Al igual que el término "mandamiento", el de "pecado" se ve afectado por el acto de la traducción y, aun perteneciendo al rito indígena, tiene reminiscencia cristiana. El párrafo anteriormente reproducido continuaba con un inventario de los "pecados" de los que se confesaban los incas, descripción en la que de nuevo encontramos el sustantivo "mandamiento", en esta ocasión asociado a una orden dada por el Inca y no por el Hacedor:

> Acussávanse en sus conficiones de no aver reverençiado al Sol y Luna y huacas, de no aver guardado ni celebrado de todo coraçón las fiestas de los *raymes*, que son las de los messes del año. Acussávanse de la fornicación, en quanto hera quebrantar el *mandamiento* del Ynca de no tomar muger ajena ni corromper donzella alguna, y de avella tomado sin que se la diese el Ynca, e no porque tuviesen que la fornicación de sí fuese *pecado*, porque carecían d'este entendimiento. Acussávanse del matar y urtar, teniéndolo por grave *pecado*; y lo mesmo de la murmuración, principalmente si avía sido contra el Ynca o contra el Sol (pp. 46-47).

Se produce de este modo una adaptación de las ceremonias incaicas a las ceremonias cristianas, de modo que la descripción del rito es ofrecida por aproximación. La relación se conforma de este modo como un discurso heterogéneo en el cual el escritor intenta atenerse objetivamente a lo obtenido por parte de los informantes, pero la manera de presentar la información recogida reproduce los modelos de la escritura peninsular. Molina relata el rito, pero para expresar la carga espiritual de éste recurre a aquellas fórmulas que conoce y maneja, las cristianas. Encuentra así una forma de acercar a Lartaun a lo desconocido. Se puede concluir que, con la información obtenida, el obispo compuso su cartilla de mano y así lo declara en una carta enviada al fiscal del Concilio Provincial:

> […] digo que la cartilla que el dicho señor obispo hizo de la doctrina cristiana que a los yndios se a de enseñar es de lengua de la tierra la qual hizo a instancia de toda la clerecía y con asistencia de todas las mejores lenguas del rreyno clérigos frailes y teatinos e mestiços e indios y es de mucho provecho y utilidad para conversión y enseñança de los dichos indios […] (Lisson 1953-1954: t. III, 73)[26].

[26] *Vid.* n. 19 y n. 25.

De este modo, se vio rodeado el cura cuzqueño por intereses y preocupaciones ajenos a su persona, los cuales debieron crearle una sensación de extrañeza a la hora de escribir y que queda revelada, en cierto grado, en el primer párrafo de la *Relación…* a través del verbo "mandar" que aparece dominando la redacción de su texto:

> [...] parecióme ahora, principalmente por *mandármelo* Vuestra Señoría Reverendísma, tomar algún tanto de travajo para que Vuestra Señoría Reverendísima vea las ceremonias, cultos y ydolatrías que estos yndios tuvieron (p. 35).

No parece que haya voluntad literaria en el cura sino obligación a la que no puede sustraerse. Aunque no es el párroco cuzqueño el único que se veía obligado a escribir por orden de un superior. En la misma situación se halló Sarmiento de Gamboa que declaraba al inicio de su *Historia Índica* que

> […] me fue *mandado* por el virrey Don Francisco de Toledo, a quien yo sigo y sirvo en esta visita general, que tomase a mi cargo este negocio e hiciese la historia de los hechos de los doce incas de esta tierra y del origen de los naturales de ella hasta su fin (Sarmiento de Gamboa 1988: 23).

La elección de la *Historia Índica* y la *Relación de las fábulas…* para ser cotejadas aquí –por extensión, la comparación entre Pedro Sarmiento de Gamboa y Cristóbal de Molina– no es gratuita ni casual. Ambos compartieron experiencia encuestadora, los dos fueron "mandados" a redactar sus textos, compartirían informantes y debieron conocerse y tratarse durante la estancia del primero en Cuzco. Asimismo, produjeron sus respectivas crónicas en el mismo momento político y, aunque el texto de Sarmiento se inscribe en el ámbito de las crónicas históricas y el de Molina en el de las religiosas, no debe olvidarse que la política americana llevada a cabo por la Corona se sostuvo sobre la expansión del catolicismo[27].

[27] Al respecto, Sarmiento de Gamboa en su presentación al rey no olvida hacer referencia a la importancia de la conquista religiosa: "[…] de la geográfica descripción de todas estas tierras, de que resultará gran claridad para la inteligencia de proveer gobernaciones, *establecer obispados*, dar nuevas poblaciones y descubrimientos, […]" (Sarmiento de Gamboa 2007: 25).

Forma

Estas cercanías enumeradas deberían haber dado como resultado dos crónicas parecidas. Sin embargo, el nivel cultural de cada cronista (el cosmógrafo-marino y el párroco de indios), las circunstancias que rodearon cada mandato (una relación política española y una relación religiosa indígena) y el receptor concreto de cada relato (Felipe II y Lartaun) afectaron profundamente a la disposición y estructuración de cada texto.

Pedro Sarmiento de Gamboa fue comisionado por Toledo para que redactara una relación que diera cuenta a Felipe II de las conclusiones obtenidas gracias a las informaciones realizadas. De la "dedicatoria" se puede concluir que aceptó con gusto escribir para el rey y desplegó todos sus conocimientos retóricos, al punto de diseñar un proyecto de escritura más ambicioso, tal y como se lo comunica al monarca al inicio de su escrito:

> Llamo a ésta segunda parte, porque le precederá la primera, de la geográfica descripción de todas estas tierras, [...]. La cual, aunque debiera preceder a ésta en tiempo, no se envía la presente a Vuestra Majestad, por no estar acabada, porque resultará gran parte de ella de la visita general[28]. Baste que sea primera en calidad, aunque no en el tiempo. Y tras esta segunda parte, se enviará la tercera, de los tiempos del evangelio (Sarmiento de Gamboa 2007: 25).

A continuación, el cosmógrafo dividió el texto en capítulos en los cuales relató, en preciso orden cronológico, la historia de los Incas desde su creación por parte de Viracocha hasta la llegada de los españoles a Cajamarca[29].

Frente a esta conciencia de escritor que posee Gamboa, Molina fue todo llaneza y se limitó a ser obediente, a recoger toda la información posible respecto al tema que se le había encomendado averiguar y a presentarlo lo mejor que sabía. Parece que no hubiera en él más ambición que la de cumplir la

---

[28] Sarmiento de Gamboa, una vez salió de Cuzco, continúo acompañando a Toledo en sus visitas.

[29] Siguiendo la tradición retórica del género, Sarmiento compondrá unos primeros capítulos introductorios a través de los cuales muestra sus conocimientos en "historiales fidedignas" (Sarmiento de Gamboa 2007: 38) de la antigüedad clásica. De su reflexión "científica" colige que la población existente en Perú debía tener su origen en los habitantes de la isla Atlántica, insertando, de este modo, la historia de Perú en la historia universal.

orden, al contrario que Sarmiento de Gamboa que pretendía ganarse el favor del rey para futuras campañas marítimas[30].

Sí compartieron ambos el deseo de trabajar con los informantes más capaces y fieles a la verdad. Por ello Molina declara que para conseguir sus informaciones

> […], hize juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huayna Capac, y de Huascar Ynca y Manco Ynca hazer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran; y para entender dónde tuvieron origen sus ydolatrías [...] (p. 35)[31].

Y Sarmiento dice que "[…] así examinando de toda condición de estados de los más prudentes y ancianos, de quien se tiene más crédito, saqué y recopilé la presente historia" (Sarmiento de Gamboa 2007: 49).

Ambos se sirvieron de informantes pertenecientes a una cultura de tradición oral, ante la cual cada una tuvo una actitud y/o una opinión muy diferente. Al inicio de la relación, Molina consideró que el no ser la cultura incaica letrada conllevaba el que fuera más proclive a la existencia y mantenimiento de idolatrías[32]: "no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos, y torpes y desatinados herrores y fábulas; […]" (p. 42).

Sin embargo, para Sarmiento el que fuera una cultura oral no desmerecía su valor ni tergiversaba la veracidad de lo contado, otorgándole a sus informantes criterio de autoridad y mostrando su admiración por la capacidad memorística de los portadores de la historia incaica:

> Podrían algunos decir que no tienen por cierta esta historia, hecha por la relación que estos bárbaros dan, porque, no teniendo letras, no pueden tener en la memoria tantas particularidades, como aquí se cuentan, de tanta antigüedad. A esto se responde que, para suplir la falta de letras, tenían estos bárbaros una curio-

---

[30] Léase completa la "dedicatoria" de la *Historia Índica* para confirmar esta ambición oculta, o no tan oculta.

[31] Molina hace referencia a los tres últimos Incas de Cuzco (el párroco se inscribe en la tradición incaica cuzqueña dejando a Atahualpa fuera de su lista), incluido Manco Ynca, que no aparece en otros cronistas dentro de la nómina de reyes incas: Sarmiento de Gamboa, Cabello de Balboa, Acosta y Garcilaso de la Vega cierran sus enumeraciones con Atahualpa.

[32] Por otra parte, su acto de escritura convierte al párroco en depositario letrado de una cultura de tradición oral.

> sidad muy buena y cierta, y era que unos a otros, padres a hijos, se iban refiriendo las cosas antiguas pasadas hasta sus tiempos, repitiéndoselas muchas veces, como quien lee lección en cátedra, haciéndoles repetir las tales lecciones historiales a los oyentes, hasta que se les quedasen en la memoria fijas (Sarmiento de Gamboa 2007: 48-49).

Volviendo a Molina y a la organización de la *Relación…*, tras servirse de sus contactos entre la población indígena para obtener testimonios fidedignos y recabar las informaciones que habría de ofrecer a Lartaun, se decantó por distribuirla en dos grandes núcleos informativos. Estos dos núcleos son los que estructuran el texto, que queda divido temáticamente en dos grandes partes consignadas en el título: relación de las *fábulas* y relación de los *ritos*.

La primera parte (el primer núcleo informativo) sería de carácter narrativo y en ella se limita a hacer referencia a algunas de las fábulas más extendidas en la tradición incaica: la creación del hombre por Viracocha, el diluvio, la historia de los hermanos cañares que se salvaron del diluvio, la de Ancasmarca, el origen del imperio en Manco Capac, la existencia y el significado de las huacas, el uso de los quipus y cómo eran, los tipos de hechiceros que existían y los oficios y nombres que cada uno de ellos tenían; todo lo cual parece servirle para explicar, someramente, el origen de los incas y las reformas políticas y religiosas de ese mundo incaico a partir de Inga Yupanqui. Narración ésta en la que no se advierte una preocupación por el rigor histórico y/o cronológico, dando la sensación de que el párroco hiciera memoria y lo fuera escribiendo según llegara a su recuerdo. Esto explicaría en gran medida repeticiones o un aparente desorden: al inicio de la crónica, se sirve de Manco Capac para relatar las distintas versiones que ha obtenido del diluvio, habla a continuación de cómo el Hacedor se dirige a Manco Capac y en el párrafo siguiente vuelve a las fábulas sobre Viracocha antes de que creara a todas "las jentes y naciones" (p. 36).

Este primer núcleo informativo no deja de ser para Molina una manera de dar inicio a la segunda parte de la relación (segundo núcleo informativo), de mayor desarrollo y que centra su interés en la descripción de la "forma de los cultos y sacrifiçios" (p. 47) y de los ritos y ceremonias religiosas incaicas –sería lo solicitado por Lartaun– con todos los detalles que su capacidad literaria le permitía.

El mismo Molina, nada más dar inicio a su relación, informa del porqué del desequilibrio entre las dos partes. El escaso desarrollo de contenidos que

versan sobre el origen de los incas o la parquedad a la hora de describir el mundo civil incaico quedaría justificada por la existencia de ese texto anterior al que hace referencia y en el que trataba de la historia y costumbres de los incas con todo detalle, tal y como declara el cronista en varias ocasiones[33]:

> Porque la relación que a vuestra Señoría Ilustríssima di del trato, del origen, vida y costumbres de los Ingas [...] (p. 35).
>
> […] porque hasta entonces los yngas no avían salido de los alrededores del Cuzco, como por la *Relaçión* que Vuestra Señoría Reverendísima tiene […] (p. 42).
>
> Y porque mi intento no es más de tratar de lo tocante a cultos y cerimonias que tuvieron, en quanto a leyes y costumbres que dio, me remito a la *Relaçión* (p. 44).
>
> Y luego por la mañana enbiavan un carnero a Guanacauri, que es la *huaca* principal que ellos tienen como en la *Istoria de los Yncas* está dicho […] (p. 48).

Por otra parte, existe un "saber" en el virreinato del Perú sobre la historia incaica que le permitiría redactar someramente todas estas leyendas; no en vano, el territorio había sido sobradamente descrito en las "relaciones de vista" anteriores a la redacción de su texto[34].

Al igual que justifica la escasez, argumenta el detenimiento en la descripción de los ceremoniales:

> […] parecióme ahora, principalmente por mandármelo Vuestra Señoría Reverendísima, *tomar algún travajo* para que Vuestra Señoría Reverendísima vea las ceremonias, cultos y ydolatrías que estos yndios tuvieron (p. 35).

Una vez acabada la narración de las fábulas, Molina anuncia el fin de este primer núcleo con una fórmula de cierre: "Y esto es lo que de sus fábulas y

---

[33] Dicho escrito era mencionado por Miguel Cabello Balboa (*vid. infra*, n.15).

[34] Sirvan de ejemplo las siguientes crónicas anteriores a la Molina: *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cusco, llamada la Nueva Castilla* (Francisco de Xerez, 1534), *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (Agustín de Zárate, 1555), *Crónica del Perú* (Pedro Cieza de León, primera parte de 1553), *Suma y narración de los incas* (Juan Díez de Betanzos, 1551), *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas* (Hernando de Santillán, 1563).

cultos y origen yo he podido saver y alcançar de todos los biejos con quien he tratado y comunicado este negoçio" (p. 47), y el comienzo del segundo núcleo informativo con la siguiente frase enunciativa: "La forma de los cultos y sacrifiçios que en cada mes del año haçían es la siguiente" (p. 47).

Molina da inicio así al apartado de la relación gracias al cual ha conseguido un lugar preferente en los estudios coloniales. Este núcleo tiene un desarrollo más complejo que el primero al dividirse en tres partes: la primera formada por doce fragmentos en los que se detallan los ritos celebrados en cada mes del año y que se encabezan con el nombre del mes al que corresponden, la segunda parte dedicada a la *capacocha* y la tercera parte a la rebelión de Taqui Onqoy[35].

Sin más dilación ni retórica, el párroco entra directamente en la descripción de los ritos que se celebraban cada mes. La división por meses que propone Molina no es novedosa pero sí lo es el mes con el que abre el año, mayo[36], y a partir del cual se estructura esta primera parte. El cura cuzqueño justifica este orden amparándose en que es el primero del año incaico: "Y començaron a contar el año mediado mayo, días más o menos, a primero día de la luna, el qual mes del prinçipio del año llamavan *haucay llusque* [...]" (p. 47).

La razón para respetar el orden indígena quizás residiera en que su finalidad principal, y casi única, era describir objetivamente los ritos para que otros los conozcan y dominando correctamente el orden temporal del mundo incaico poder identificar más fácilmente las "ydolatrías".

De los doce fragmentos dedicados a los meses del año, el que describe los ritos realizados en agosto ha de ser considerado el más importante de la relación ya que en él el autor ofrece el primer y más completo censo de oraciones quechuas[37]. La presentación de dichas oraciones sigue siempre el mismo esquema: antecede a la oración un epígrafe en el que informa a quién va dirigida la misma, a continuación el texto en quechua y, por último, una "Declaración" en la que Molina ofrece una libre traducción de la misma. En ocasio-

---

[35] Entre la segunda y la tercera parte (la *capacocha* y el Taqui Onqoy) hay en el manuscrito un blanco "tipográfico".

[36] Cabello de Balboa y José de Acosta inician sus calendarios incaicos en el mes de diciembre y Guaman Poma, en el mes de enero.

[37] Reproduce doce oraciones en quechua con sus respectivas traducciones (con fórmulas que se repiten a menudo y que tienen un aire cristiano) y dos invocaciones directamente en castellano.

nes, la traducción se trata más bien de una explicación con ampliaciones ajenas al texto religioso, como ocurre en la "Declaración" de la primera oración "A todas las huacas":

> ¡Haçedor que estáis en el cavo de el mundo! Chanca Uiracochan, *que es una huaca que está en Chuquichaca, adonde estava Mango Ynga*; Atun Uiracochan, *que es en la huaca de Urcos. En ésta estava un águila y un alcón de bulto de piedra a la puerta de la guaca, y dentro estava un bulto de hombre con una camisita blanca hasta en pies y los cavellos hasta la cinta;* [...] (p. 61)[38].

El fragmento completo de esta "declaración" da noticia sobre el lugar en el que se hallaban una serie de huacas. Esta información es significativa pues con ella demuestra un importante conocimiento sobre el tema. Hay que subrayar que el párroco cuzqueño se declara autor de una relación sobre las huacas[39] y se lo recuerda a Lartaun para justificar no ser más prolijo en la materia:

> Heran tantos los lugares que dedicados tenían para sacrificar en el Cuzco que si se ubiesen de poner aquí sería mucha prolijidá, y porque en la *Relación de las guacas* que a Vuestra Señoría Reverendísima di, están puestos todos de la manera que se sacrificavan, no lo pongo aquí (p. 92).

Junto al mes de agosto, mayo y noviembre son los otros meses del año de los que se ofrece una información más prolija[40]. La amplia descripción de los ritos celebrados en estos tres meses se debe al hecho de ser aquellos durante los cuales transcurrían las fiestas y ceremonias más importantes del calendario religioso y civil incaico: "Intip Raymi" o "fiestas del sol" en mayo; "Citua" o pascua india en agosto; y por último, "Guarachico" o "fiesta del Señor Ynca" en noviembre (en otras poblaciones informa que esta fiesta se celebraba en septiembre o en octubre), rito de paso en el que los adolescentes eran reconocidos como "hombres" y adquirían los atributos de la nobleza y el valor[41].

---

[38] La cursiva es mía. En la traducción completa de esta oración informa de dónde se hallan algunas huacas.

[39] Al igual que la *Istoria de los Incas* que decía haber redactado, tampoco se tiene conocimiento de esta relación.

[40] En mayo ofrece dos invocaciones directamente en castellano y en noviembre, tres.

[41] De estas fiestas dan también noticias Cabello de Balboa, Guaman Poma y Acosta, con variantes a la hora de transcribir el nombre quechua.

Finalizada la descripción de los ritos incaicos celebrados a lo largo del año, da inicio a la segunda parte. La atención en esta sección se centra en una de las grandes preocupaciones del proceso de cristianización: la existencia de sacrificios humanos o el rito de la *capacocha*[42]. La transición de la primera a esta segunda (de los meses a la descripción de la *capacocha*) se produce a través de un breve tránsito en el que explica un grupo de ceremonias menores que podían ser celebradas en cualquier mes:

> Demás de las cerimonias que en estos meses haçían, haçían otras como dijimos, llamadas *apuscay*, *rotuchico*, *ticochico*, que ahinqué en ellas, no para que se entiendan las costumbres que estas jentes tenían (p. 87).

La tercera parte del segundo núcleo es la que desarrolla el Taqui Onqoy[43]. La primera información que da al respecto ayudaría a datar aproximadamente la redacción de la *Relación…*: "Abrá diez años, poco más o menos, que huvo una yrronia entre estos yndios d'esta tierra y era que haçían una manera de canto, al qual llamavan *taqui hongoy*" (p. 94).

Si del levantamiento se tuvo noticia por primera vez hacia 1565 y en documentos no se menciona hasta 1570, la relación debió escribirla entre 1575 y 1580. En cualquier caso la composición se realizó entre las *Informaciones* y la celebración del III Concilio Limense (1571-1583), lo que me reafirma en la idea de que el acto de escritura estuvo en gran medida determinado por las necesidades informativas que Lartaun tenía para este concilio y que se sirvió de los datos que obtuvo durante su colaboración con Toledo.

Volviendo a la redacción de esta parte, la versión que Molina da es la de Olvera, pues a él convierte en descubridor de esta idolatría, como él la denomina:

[42] Aquí también aparecen dos oraciones (transcripción en quechua y declaración/traducción en castellano, siguiendo el patrón utilizado anteriormente). Una de las oraciones es la "oración al Sol" que ya había reproducido en el mes de agosto.

[43] La relación de ambos hechos (*capacocha* y Taqui Onqoy) uno a continuación del otro, resulta un tanto sospechosa. La preocupación que la rebelión despertó tanto en el ámbito político como en el religioso queda sobradamente demostrada en el hecho de que casi todos los cronistas posteriores a 1570 hicieran referencias al levantamiento. Sin embargo, el que Molina la anteceda con una descripción detallada de los sacrificios humanos realizados en eventos coyunturales ha de ser tenido en cuenta a la hora de analizar la importancia que la rebelión tuvo y si supuso un verdadero peligro para el sistema colonial o no.

> Porque en la provinçia del Parinacocha un Luis de Olivera, clérigo presbítero que a la saçón hera cura del dicho repartimiento, qu'es en el ovispado del Cuzco, fue el primero que vio de la *dicha yrronia o ydolatría*, él pone aquí de la manera que lo hacían y por qué [...] (p. 94).

Dos marcas se encuentran en la escritura del fragmento sobre el Taqui Onqoy que habría que estudiar más despacio. La primera marca es de estilo ya que, frente al carácter descuidado que posee la relación, la composición de esta parte es cuidada, no acumulativa o caótica en su presentación de los hechos acontecidos como ocurre con lo redactado anteriormente. Enfrento dos párrafos, el primero sobre la rebelión y el segundo sobre la descripción de uno de los ritos celebrados en el mes de agosto:

> En la provinçia de Parinacocha, del ovispado del Cuzco, el dicho Luis de Olivera, vicario de aquella provinçia, entendió que no solamente en aquella provinçia, pero en todas las demás provinçias e çiudades de Chuquicaca, La Paz, Cuzco, Guamanga, y aun Lima y Ariquipa, los más d'ellos avían caýdo en grandísimas apostaçías apartándose de la fe católica que avían reçevido y bolviéndose a la ydolatría que usavan en tiempo de su ynfidelidad (p. 94).

> Los que yban a la parte de Contisuyo heran de las generaçiones siguientes: Raura *panaca aillu* y China *panaca aillu* y Masca *panaca aillu* y Quesco *ayllu*; y éstos las allegavan a Churicalla, que es dos leguas del Cuzco; y allí las entregavan a los metimas de Yaurisque, que será tres leguas del Cuzco; y éstos las entregavan a los de Tantar, que es quatro leguas del Cuzco; y aquéllos las llevavan al río de Cusibamba, que es adonde los frailes de la Merced tienen una viña, que es siete leguas del Cuzco; y allí se bañavan y lavavan las armas (p. 54)[44].

Destaco tan sólo tres rasgos de estilo: el segundo fragmento, en consonancia con el estilo de la mayor parte de la crónica, se sirve de la reiteración de la conjunción "y" a la hora de enumerar y, en cambio, no hace uso del polisíndeton en el primer fragmento; sin embargo, éste apenas se sirve de subordinadas explicativas, mientras que en el segundo las explicativas van obstaculizando la lectura y dificultando la correcta comprensión. Por último, los lugares que se nombran en el párrafo segundo se explican por su distancia de

---

[44] Hago ver que cualquier descripción geográfica, orográfica, arquitectónica o natural que Cristóbal de Molina ofrece, está siempre al servicio del rito o de la tradición relatada, y no tanto motivada por un interés ilustrativo de tales lugares.

Cuzco, por lugares conocidos por el redactor y el receptor o por su correlación con espacios simbólicos del Cuzco incaico; sin embargo, en el primer párrafo, el escritor da por sabido dónde se hallan los lugares que nombra sin necesidad de *acercarlos* al lector.

La segunda marca es un blanco tipográfico que hay en el manuscrito entre el fin de la segunda parte (la descripción de la *capacocha*) y el inicio de la relación sobre el Taqui Onqoy, y se trata del único blanco "tipográfico" junto al de la última frase de la relación ("Esto acabo aqui assi yndecissamente", p. 100, n. 265[45]).

El autor de esta parte, si el lector se atiene a la declaración de Molina, vendría a ser Luis de Olvera:

> Abrá diez años, poco más o menos, que huvo una yrronia entre estos yndios d'esta tierra y era que haçían una manera de canto, al qual llamavan *taqui hongoy*. Porque en la provinçia del Parinacocha un Luis de Olivera, clérigo presbítero que a la saçón hera cura del dicho repartimiento, qu'es en el ovispado del Cuzco, fue el primero que vio de la dicha yrronia o ydolatría, *él pone aquí de la manera que lo hacían y por qué* [...] (p. 94).

A la vista de lo aquí comentado, creo que se puede decir que la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* reúne en un solo documento un texto narrativo y un texto descriptivo, combinación que influye en el estilo de la misma y la caracteriza por ser una crónica que, en su afán de ofrecer más información, resulta acumulativa[46], al punto de no marcar de manera explícita las transiciones y cambios de noticias, ni las diferentes versiones del mismo mito o hecho. Se trataría de una redacción aparentemente caótica y prolija que qui-

---

[45] *Vid. supra* nota 1.

[46] A este respecto, la relación de Molina también podría ser cotejada con la *Instrucción para descubrir todas la guacas del Pirú y sus camayos y haziendas* (ca. 1578) de Cristóbal de Albornoz, contemporáneo del cura cuzqueño. Sin embargo, la idiosincrasia de este relato es distinta ya que hay en él una voluntad instructora que no parece poseer la *Relación…* La crónica de Albornoz anuncia el fin concreto que tenía: aleccionar a futuros extirpadores de idolatrías; su propósito es eminentemente práctico: la identificación de huacas y una especie de manual de instrucciones para su destrucción. Por el contrario, Cristóbal de Molina no pretende enseñar, más bien, con una inconsciente voluntad antropológica y/o etnográfica, realiza una detallada y minuciosa descripción de los ritos, ceremonias, prácticas y practicantes incaicos sin abundar en juicios de valor.

zás tenga su fundamento en la proximidad del autor a sus informadores, pertenecientes todos ellos a una cultura oral que el párroco trataría de reproducir por escrito, y en la escasa formación que habría de tener como cura no regular[47]. Sea cual fuera la razón de su cierto primitivismo literario, de su prolijidad y de su escasa retórica, la relación posee una espontaneidad de la que adolecen otras relaciones contemporáneas a ella, creando en el lector una mayor sensación de veracidad.

Esa veracidad vendría en gran medida dada también por el escaso protagonismo del relator en el texto. La presencia del cronista en la relación es escasa y se encuentra, sobre todo, en los primeros folios del manuscrito:

> Otros muchos desvaríos tienen algunas naçiones d'esta tierra y fábulas de donde se jactan proçeder, que si todas la uviésemos de espeçificar, demás de ser prolijas, sería nunca acavar. Y assí, *pondré* algunas para que se entienda el desatino y la seguedad en que vivían (p. 39).

> Y esto es lo que de sus fábulas y cultos y origen *yo he podido* saver y alcançar de los biejos con quien *he tratado* y comunicado este negoçio (p. 47).

[47] Aunque algunos cronistas y estudiosos tienden a presentar a Cristóbal de Molina como un hombre de reconocido prestigio intelectual (*vid.* Cabello de Balboa 1951: 261, Vargas Ugarte 1966: 187, Málaga Medina 1974: 12, entre otros), la realidad es que los curas párrocos poseían los conocimientos justos y necesarios para realizar la labor catequizadora que se les encomendaba, siendo en muchas ocasiones los responsables de una mala transmisión de las normas católicas o de los misterios de la iglesia. Que esto era un hecho queda demostrado en las quejas que tanto Francisco de Toledo como Sebastián de Lartaun transmitieron repetidas veces a Felipe II, al Consejo de Indias o a instancias religiosas y civiles superiores (así se lo hace saber Lartaun a Toledo y a Mogrovejo en ocasiones). Años después, Pablo Joseph de Arriaga se seguía lamentando de lo mismo: "La principal causa y raíz de todo este daño tan común en este arzobispado […] es la falta de enseñanza y dotrina. […]. Muchos curas hacen su oficio muy exactamente como se puede desear. Pero algunos hay que saben la lengua, mas *ni tienen ejercicio ni uso de predicar*; otros hay que *ni saben la lengua ni menos lo que han de predicar*, ni tienen libros, ni cuidan de ellos; otros hay que son buena lengua y saben y pueden predicar, pero no lo hacen, por irse, como dijo el otro, en communem errorem, y cuando lo hacen es muy de cumplimiento y sobre peine, sin tomar de propósito el enseñalles" (Arriaga 1999: 72-73). Ello no obsta para que Molina fuera considerado uno de los mejores lenguaraces de la Iglesia peruana del último tercio del siglo XVI, siendo ésta la razón por la que fue requerido por personajes del peso de un Toledo o un Lartaun, o reconocido por Miguel Cabello de Balboa.

Y, ocasionalmente, en algunas descripciones de los ritos o en los datos que da acerca del estado de la cuestión idolátrica.

Aunque distanciado de lo que se va a narrar, Molina no puede desaparecer, pues el tener un narratario concreto –Lartaun– le obliga a dar señales de su labor testimonial de cuando en cuando, lo que justifica las repetidas alusiones de tratamiento.

Pese a sus carencias retóricas, la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* y Cristóbal de Molina adquirieron –y aún tienen– una notoriedad de la que, más que probablemente, no tuviera noticia el párroco y nunca hubiera imaginado. Su discreta presencia en uno de los momentos políticos más importantes del virreinato de Perú tuvo como consecuencia que su persona y su crónica fueran tenidas en consideración. El mejor ejemplo de esta autoridad que alcanzó lo da Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo*:

> Y poco después, en otra junta general de los indios viejos que habían alcanzado el reinado del Inca *Guayna Cápac*, que hizo en la misma ciudad del Cuzco Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del hospital de los naturales, por mandado del obispo don Sebastián de Lartaun, se averiguó lo mismo, resultando della una copiosa relación de los ritos y fábulas que en su gentilidad tenían los indios peruanos. La cual conforma en todo lo sustancial con la del licenciado Polo y con la que se hizo por orden de don Francisco de Toledo, que ambas vinieron a mi poder y parece haberlas seguido el padre Joseph de Acosta en lo que escribió del gobierno de los Incas y de sus idolatrías, en los libros V y VI de su *Historia de Indias*. Últimamente, Garcilaso de la Vega Inca, en la primera parte que sacó a la luz de la república de los Incas, no se aparta casi en nada de las sobredichas relaciones. (Cobo 1956: t. II, 60)[48].

[48] Carlos Araníbar, en su estudio introductorio a la *Relación de antigüedades de este Reino del Perú,* de Santa Cruz de Pachacuti, propone que la relación sobre los incas que Molina declara haber escrito –y cuya existencia parece confirmar Cobo en este fragmento–, sirvió de fuente a relaciones posteriores: a las de Sarmiento, Cabello de Balboa, Murúa y Pachacuti (vid. Araníbar 1995: xviii-xix). Respecto a la fortuna que tuvo el manuscrito de Molina véase el artículo de Paloma Jiménez del Campo titulado "Los lectores de Cristóbal de Molina el Cuzqueño, sus editores y esta edición", incluido en este volumen.

Cristóbal de Molina y las crónicas heterogéneas del virreinato peruano*

José Antonio Mazzotti
Tufts University

Parto de una premisa de alguna manera anunciada en el título de este trabajo. Sostengo que el carácter heterogéneo de algunas crónicas tempranas del área andina se debe a su cercanía a las fuentes orales indígenas específicas de las que se sirven. Tal cercanía condiciona la conformación misma de esas obras, que resultan así una variante dentro del conjunto, mucho más amplio, de las crónicas indianas. El marco teórico es el de la heterogeneidad cultural, tal como lo planteara Antonio Cornejo Polar hace más de treinta años, aunque con algunas precisiones desde la teoría postcolonial. Según el estudioso peruano, cuando un elemento difiere del resto del universo cultural de producción discursiva, el resultado suele ser una obra heterogénea, que lleva en sí la marca de esa alteridad, pero que no por ello deja de pertenecer a su propio sistema literario. Por ejemplo, la novela indigenista, en que casi todos los elementos (concepción del narrador, expectativa de público, medio de difusión, grado de oficialidad, etc.) provienen de la cultura occidental, salvo el referente, que es tan marcada- (y andina-)mente distinto. El producto, al menos en sus manifestaciones más notables, como las obras de José María Arguedas, se aparta de la novela occidental porque incorpora cantos, ritmos y cosmovisiones que provienen del mundo indígena. Tal sistema, oral, colecti-

* Este trabajo constituye una versión ampliada de Mazzotti (2002), pero incluyendo una mención específica de Cristóbal de Molina para los fines del presente volumen. Véase también Mazzotti (2006), donde estudio algunas crónicas mestizas mexicanas desde el mismo ángulo.

vo y quechuahablante, difiere radicalmente del sistema predominantemente occidentalizado donde residen y escriben los escritores profesionales de países como Perú, Ecuador y Bolivia[1].

En ese sentido, las crónicas a las que aludo también difieren del gran conjunto de la historiografía de tema americanista por sus rasgos heterogéneos. Podremos llamar al producto final una obra híbrida, mestiza, transcultural, alternativa o de cualquier otra manera parecida, pero, en esencia, es el marco teórico de la heterogeneidad cultural el que sigue ofreciendo la mayor amplitud para el análisis de este corpus. Su ventaja consiste en que logra dar cuenta de los contrastes profundos entre formas de vida, cosmovisiones y, por supuesto, situaciones socioeconómicas de los sectores indígenas frente a los tradicionalmente dominantes.

Como mencioné, las crónicas de tema americanista que me interesan aquí guardan una relación relativamente cercana con las oralidades indígenas que les sirvieron de fuente o referencia. Este corpus incluye textos que contienen una obvia orientación ejemplarizante, heroificadora o mitificadora cuando recogen los residuos de una oralidad específica dentro de las formas de preservación del pasado indígena. En el caso del área andina, una de esas fuentes ineludibles son los llamados "poemas históricos", a los que aludía Jan Vansina, y que otros investigadores como Martín Lienhard han definido con el nombre de "homenaje ritual al Inca". Otra fuente importante son las oraciones religiosas y los *taquis* o cantos celebratorios que los cronistas tempranos aún pudieron oír en las primeras décadas de la conquista, como atestigua constantemente Cristóbal del Molina el Cuzqueño[2].

El resultado del cruce entre los sistemas semióticos de la escritura europea y las oralidades andinas constituye parte de un subgénero de prosa historiográfica que llamo de "escritura coral". Entran en esta categoría, por ejemplo, la *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas*, de Collapiña, Supno y otros *quipucamayos*; la *Suma y narración de los Incas*, de Juan Díez de Betanzos; la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui; y, por supuesto, los capítulos

[1] Véanse los trabajos de Cornejo Polar en nuestra Bibliografía para un desarrollo de este postulado teórico. En los últimos años, los estudios sobre Cornejo Polar se han incrementado. Así, los trabajos de Mazzotti y Zevallos-Aguilar (1996a), Bueno (2004), Schmidt-Welle (2002), D'Allemand (2000), y No (2008).

[2] Así, por ejemplo, sus menciones frecuentes de los cantares o *taquis huayllina* y *guari* para las fiestas de mayo y noviembre. Véase Molina (2008: 15-18; 39-52).

"guerreros" de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, referidos a la labor expansiva de los incas, entre otros[3].

Si bien las obras mencionadas y algunas similares intentan ante todo ser "historias" y por lo tanto asumir el criterio de "verdad" (trascendente, no factual) como dirección final de su relato, es claro que los límites de género en que usualmente se les clasifica son trascendidos por el sustrato oral que sí habría contenido rasgos heroificadores o mitificantes en su versión indígena. El concepto, obviamente, puede resultar discutible si nos ceñimos a un paradigma de heroicidad estrictamente canónico, pero se aplica con buenos resultados si se rastrean en él los perfiles de la autodefinición indígena en términos de comunidad ancestral y mítico-fundacional.

No entraré en detalles sobre las características de la épica europea, desde sus orígenes orales en la antigua Grecia hasta sus exponentes notables del Renacimiento, aunque es fácil concebirla distinta de los "poemas históricos" de la corte incaica, que requerían un componente representacional y tenían carácter ritual. Remito a los lectores a mis trabajos de 1996 y 2002 para una exposición del tema. Baste decir que el mencionado componente oral aparece de manera medular desde la misma definición original del género, pues *epos* se refiere a la emisión oral del relato, generalmente heroificador, pero no solamente. Además, hay que considerar que durante el Renacimiento, solían considerarse como épicos algunos relatos que no se presentaban en verso, sino en prosa. Esto me llevó a decir en 2002 que las crónicas andinas que recogen narraciones fundacionales o de campañas militares victoriosas adquieren un carácter epificante, sin llegar a, ni buscar, ser meras traducciones de los originales en lenguas nativas.

Así, el género historiográfico en su variante de crónica indiana puede adquirir tanto los rasgos de una relación de servicios como los de un recuento por encargo de alguna autoridad política o militar. En sus expresiones más cultas, ya propiamente llamadas historias, llega a constituir una rama de la retórica. Pero no pretendo disminuir las características obvias de algunos de los textos a los que me referiré en tanto discursos que cumplen con las cos-

[3] Sostuve la pertinencia de esta categoría crítica en mi estudio *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*, de 1996, en el que dedico un capítulo al análisis de la "coralidad" textual de las mencionadas obras de los *quipucamayos*, Betanzos y Titu Cusi Yupanqui. Una versión actualizada aparece en Mazzotti, *Incan Insights* (2008). A esta lista de crónicas "corales" habría que añadir, sin duda, la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, de Molina.

tumbres del género de la crónica en su momento. Me interesa, más bien, enfatizar sus aspectos precisamente heterogéneos.

Según mencioné, uno de los rasgos que caracterizan a determinadas crónicas andinas son los "residuos de oralidad", en frase de Zumthor (1987: 37), con que reconstruyen la conducta heroica de los sujetos sociales dominados, tanto en lo que respecta al pasado prehispánico como a los acontecimientos de la conquista. Sin embargo, no se trata de ver solamente en dichos textos el reflejo de una oralidad perdida o primigenia, sino la fundación discursiva de una polifonía pluricultural que admite interferencias discursivas entre los sistemas de narración y configuración verbal originalmente amerindios y las formas con que la historiografía del momento trató de aprehenderlos. Así, este grupo de textos supone un cuestionamiento del concepto tradicional de "épica" atendiendo al mencionado sentido original del término, el de "voz", como apuntan David Bynum y también Paul Zumthor[4], lo que permite incluir las manifestaciones escritas y *transformadas* de tales fuentes en su configuración final como relato historiográfico[5].

Dentro del canon histórico son conocidos algunos autores de origen indígena y mestizo, que aparecieron paralelamente a la maduración de las voces criollas que proclamaban su orgullo novomundial –y su desazonado malestar– desde la letra impresa. La mayoría de los autores andinos tomaron la pluma para proponer su propia versión del pasado indígena o para protestar contra el abuso de las autoridades españolas. En ellos se cumple de manera mucho más nítida la condición heterogénea que los hace casos formalmente únicos dentro de la institución letrada. Aunque muchos de ellos no hayan sido conocidos hasta fines del siglo XIX o principios del XX, es saludable reconocer que ya estaban adaptando la escritura alfabética a sus propias tonalidades, campos semánticos y estructuras narrativas, sin que por eso, naturalmente, fueran ajenos a las formas discursivas europeas consagradas en su momento. Otros, como Molina, Sarmiento de Gamboa y Polo de Ondegardo, que trabajaron directamente con informantes indígenas sobrevivientes de los tiempos de la administración incaica, también presentan algunos de esos rasgos

---

[4] David Bynum (1976: 70); Paul Zumthor ([1983] 1990: 81).

[5] Naturalmente, no pretendo proponer que los hipotéticos "poemas históricos" hubieran podido ser la única fuente posible. Muchos cronistas recogieron sus datos a partir de entrevistas personales con indígenas nobles. Véase Wedin (1996) para la importancia de la entrevista personal en las crónicas andinas.

residuales de oralidad, a pesar de la intención expresa de repudiar la religión indígena y demonizar la administración incaica como tiránica e ilegítima.

Pero entremos a algunos ejemplos concretos, como la ya mencionada *Suma y narración de los incas*, de Juan Díez de Betanzos. Conviene señalar que Betanzos fue uno de los primeros españoles en recoger de fuentes indígenas, y particularmente de la *panaca* o familia real de Pachakutiq Inka Yupanqi (el noveno gobernante incaico según la mayor parte de las genealogías). Tenemos también en la Segunda Parte de la obra de Betanzos una versión histórica del pasado de la etnia cuzqueña y un relato de las guerras civiles entre Huascar y Atahualpa poco antes de la llegada de Pizarro en 1532.

Betanzos comienza sus averiguaciones y escribe a fines de la década de 1540 y principios de la siguiente por encargo del virrey Antonio de Mendoza. En la dedicatoria de la *Suma* declara que guardará "la manera y orden del hablar destos naturales". La obra se publicó por primera vez en 1880, con sólo una primera parte de dieciséis capítulos. Algunos estudiosos como Luis Valcárcel, José de la Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea y otros la describieron como la traducción literal de un cantar épico incaico, cayendo víctimas del efecto de "coralidad" de la obra en sí. En 1987 apareció una versión más completa y basada en otro manuscrito con la segunda parte, referida a la guerra entre Huascar y Atahualpa. Desde entonces, las reediciones se han multiplicado. En un trabajo de 1994 me referí a la inexactitud del juicio sobre la transposición directa y la supuesta literalidad en relación con un poema épico indígena, pues aparecen repetidas veces intervenciones del "traductor" Betanzos emitiendo juicios valorativos y comparaciones sobre las formas de vida y las creencias religiosas de los incas. Generalmente, tales juicios son de un eurocentrismo evidente, por lo que el texto se halla intervenido de diversas focalizaciones divergentes entre sí y de superposición de voces que permiten llamar a esta variante de la historiografía de tema americanista una "escritura coral". Por otro lado, en la edición completa, de 1987, que no puntúa el texto, respetando así el manuscrito original, es más claro que las voces se superponen, y resulta muy difícil por momentos determinar cuál es el sujeto narrativo de determinados pasajes. Además de esta observación simple, puede notarse también que el subtexto andino se filtra en la prosa española de la *Suma* en el uso de tiempos verbales en presente y en primera persona cuando habla algún personaje incaico, sin que medien advertencias ni mucho menos comillas (que en realidad empezaron a usarse sólo a partir del siglo XVIII), por lo que se produce un efecto de cita directa que nos remite a

lo que se sabe sobre las representaciones grupales, rituales y cantadas de los "poemas históricos". Insistamos en que Francisco Lisi realiza una caracterización de esta forma de representación de la memoria histórica a partir de *El señorío de los incas*, de Pedro de Cieza de León, planteando sus diferencias notables con la épica clásica y la renacentista.

En el caso de Betanzos, la descendencia de Pachakutiq Inka Yupanqi posiblemente guardó una versión favorecedora de su fundador dinástico, como era costumbre dentro del sistema de preservación oficial de la memoria histórica entre las familias reales cuzqueñas. Betanzos, casado con una princesa de la *panaca* o familia real de este inca[6], y uno de los pocos europeos que llegaron a dominar el quechua en las primeras décadas de la dominación española, aprovechó su acceso a esta información en proceso de desaparición, dado que a partir del desmantelamiento del Estado incaico disminuyó notablemente el sustento material de muchos descendientes de los Incas, y en consecuencia dejó de existir el subsidio estatal que los gobernantes cuzqueños daban a los compositores, los registradores o *khipukamayuq*, y los intérpretes de los relatos históricos y glorificadores de sus familias reales. La *Suma* de Betanzos aparece así como una muestra de historiografía heterogénea y como la conformación de un discurso de polaridades y superposiciones no resueltas, que habla muy bien de los desencuentros y las fundaciones discursivas desde las primeras décadas de la intervención europea sobre la zona andina[7].

Pasando a otra obra importante de la misma familia, la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui, escrita en 1570, vemos que, a pesar de su formato de relación de servicios y alegato jurídico, la dicción oralizante (ya que la *Instrucción* fue originalmente dictada en quechua) y su estructuración dialógica acercan el texto a formas discursivas nativas, sin mencionar que muchas de las categorías semánticas de tiempo, espacio y procedimiento enumerativo corresponden a la tradición cuzqueña y más cercanamente al modo epificante de recolección histórica de la corte incaica[8].

---

[6] La esposa de Betanzos se llamaba Cushirimay Uqllu, bautizada como doña Angelina. Había sido prima y esposa de Atahualpa y concubina de Francisco Pizarro, con quien tuvo dos hijos. Luego pasó a manos de Juan Díez de Betanzos. Era miembro importante de la *panaca* de Pachakutiq Inca y sin duda familiarizada con las versiones oficiales sobre la historia de su Inca tutelar.

[7] Véase también Lienhard (1990: 230-235) y Mazzotti (1994).

[8] Véase Millones, "Introducción", en Titu Cusi Yupanqui; Legnani; y Mazzotti (1996, cap. 1).

En otra obra contemporánea, la *Relación de los ritos y fábulas de los Incas*, de Cristóbal de Molina el Cuzqueño, también pueden verse rasgos de esta polifonía en todo su esplendor[9]. Tomemos como ejemplo el pasaje sobre el "mito de los héroes Viracocha" (pp. 38-39; todas las citas de Molina son de la presente edición) en que el "Haçedor" o "Titu Viracocha" mandó a sus hijos "Ymaymana Uiracocha" y "Tocapo Viracocha" a recorrer los Andes y la costa, respectivamente, civilizando a los hombres y nombrando las distintas especies de plantas y animales[10]. En todo el relato, Molina utiliza el discurso indirecto a través de numerosas repeticiones de la fórmula "diçen…", "diçen…", "diçen…", que remite a una fuente anónima y colectiva[11].

Asimismo, menciona lugares como "Tiahuanaco" y "Pucara" en que "Titu Viracocha" convirtió a los indios rebeldes o displicentes en piedras, coincidiendo así con numerosos relatos sobre el mismo tema en diversos cronistas. Pero lo curioso es que en medio del relato, la voz del cronista asoma a través de un comentario que descalifica el carácter religioso de la versión indígena:

> están en los dichos lugares unos bultos de piedras grandes, y en algunas partes casi de bultos de jigantes que antigüísimamente devieron ser hechos por manos

---

[9] Se le sigue llamando "el Cuzqueño", más por un tic crítico que por necesidad de distinguirlo de otro Cristóbal de Molina, a quien se le llamó "el Chileno", cuando se le suponía autor de una crónica de marcado tono lascasista editada como *La destrucción del Perú* (ca. 1555). Luego, Porras y Thayer Ojeda determinaron que el autor de tal crónica era "el buen seglar" Bartolomé de Segovia. Nuestro Cristóbal de Molina el Cuzqueño, nació en Baeza antes de 1529 y "debió llegar al Cuzco hacia 1556" (Porras 1986: 350). Fue cura en la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, en el Hospital de los Naturales del Cuzco. Escribió una *Historia de los Incas*, hoy perdida, y la *Relación de las fábulas y ritos* por encargo del obispo Lartaun. Era un experto quechuista, de cuyas obras se beneficiaron Miguel Cabello de Balboa y Sarmiento de Gamboa. Falleció en el Cuzco en 1585. Para un tratamiento previo de la oralidad en Molina, véase el interesante planteamiento de López Parada (2005 [2009]).

[10] Es curioso el parecido con Cuniraya Viracocha, el dios viajero en el *Manuscrito de Huarochirí* (caps. 5 y 6). Allí el dios desciende de los Andes a la costa y va nombrando y asignando características a diversos animales según lo ayudaron o no en su búsqueda de la hermosa Cavillaca y su pequeño hijo, concebido mediante un ardid del dios.

[11] No mencionemos ya que la estructura del quechua no permite el discurso indirecto, sino sólo el directo. Las oraciones que contienen una cita de un tercero suelen ir acompañadas de validadores de segunda mano (*nirqa*, *nispa*, o dijo, diciendo), lo cual hace su traducción al español marcadamente formularia. Véanse Cusihuamán (1976: 242), Harrison (1989: 79-80), Cerrón-Palomino (1987: 195-196) y Wölck (1988: 49) para una descripción detallada del recurso de los validadores de segunda mano en el quechua.

> de hombres. Y por la falta de la memoria y escritura tomaron esta fábula de deçir que por mandado del Haçedor, por no aver cumplido sus mandamientos, se tornaron en piedras (p. 38).

Se observa así que el cruce de voces determina una imbricación de puntos de vista contrapuestos, en que la voz del evangelizador prevalece sobre la voz indígena, menospreciándola "por la falta de memoria y escritura", mientras las identifica como una sola unidad[12]. Sin embargo, dicha voz prevalente no logra anular los rasgos formales de la versión original. El uso de mitemas, por ejemplo (nombrar los seres naturales, o el convertir a los hombres en piedras), revela la persistencia de dichos rasgos.

Otro caso de "coralidad" es el encuentro del príncipe Inca Yupanqi con una divinidad que se presentará a sí misma como "el Sol" (p. 42). Dicho mito revela algunos de los mismos rasgos que otras crónicas eminentemente oralizantes como las de Betanzos y Cieza de León ofrecen en relación a la figura del dios Wiraqocha. Según Molina, la divinidad apareció a "cinco leguas del Cuzco" en la fuente "Susurpuquio". Zuidema ha estudiado la relación entre dicha fuente y la constelación de las Pléyades, que en la tradición andina anunciaba la Yacana o constelación oscura de la Llama. Ésta "previene la inundación bebiendo agua de las fuentes"[13] y constituye lo que en la tradición andina es un *kamaq* o fuerza vital que se encuentra en el *hanaq pacha mayu* o río celestial, y de la que emana la energía de determinadas especies en la tierra[14]. La huaca de Susurpuquio, según propone Zuidema (1982: 216), habría sido, además, un punto de observación del Sol débil del solsticio de invierno por encontrarse alineada con el templo de Qorikancha en el amanecer del 25 de mayo. Es importante señalar esto por la presencia del elemento acuático, que aparece en los pasajes análogos de otras obras basadas en la oralidad quechua[15]. El joven príncipe Inca Yupanqi "vio caer una tabla de cristal en la misma fuente", dice Molina, y en dicha tabla vio aparecer luego

[12] Véase López Parada (2005 [2009]: 79).

[13] Zuidema (1982: 216).

[14] El capítulo 29 del *Manuscrito de Huarochirí* presenta importantes ejemplos de *kamaq* adorados por los pueblos andinos, incluso antes de los incas. Véase también Salomon (1991).

[15] Así, por ejemplo, en Betanzos (1987: cap. 8); Cieza, *El señorío de los incas* (1985: 139); Sarmiento de Gamboa (1960: 232); Cobo (1890-93: III, 157) etc.

> una figura de yndio en la forma siguiente: en la caveça, del colodrillo d'ella a lo alto le salían tres rayos muy resplandeçientes a manera de rayos del sol los unos y los otros; y en los enquentros de los braços, unas culebras enroscadas; en la caveça un llayto, *como ynca*, y las orejas horadadas, y en ellas puestas unas orejas *como ynca*, y los trajes y vestidos *como ynca*; salía la caveça de un león por entre las piernas, y en las espaldas otro león, los braços del qual pareçían abraçar el un hombro y el otro; y una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo (p. 43).

Intentando huir, el príncipe al ver la espantosa figura, "el bulto de la estatua le llamó por su nombre" y se presentó como "el Sol vuestro padre" (pp. 43-44), anunciándole futuras victorias y pidiéndole el establecimiento de su culto. Así, Inca Yupanqi "[mandó] a todas las jentes que sujetó le adorasen y reverençiasen juntamente con el Hacedor, [pues] lo que conquistó y sujetó, todo fue en nombre del Sol su padre, y del Haçedor, diçiendo que para ellos hera todo" (p. 44). La dualidad Hacedor-Sol puede sin duda ser una transposición del Padre e Hijo del discurso evangelizador, pero no deja de remitir a la divinidad incaica mayor, representada en sus instancias como P'unchaw (sol menor, de la mañana) y Apu Inti (el sol mayor, que coincide con el solsticio de verano). La relación entre ambas entidades era muy clara, pero, según sostiene Demarest (1981: 74), la solarización de Wiraqocha pudo haber obedecido a la necesidad de adoptar un símbolo religioso nacional incaico vinculado a la producción del maíz, posiblemente a partir del reinado expansivo de Pachakutiq Inca Yupanqi[16].

La divinidad que visitó al príncipe Inca Yupanqi, despidiendo rayos y cubierta de serpientes y leones (americanos, se entiende, o pumas), corresponde a la iconografía tradicional acerca de la imagen de Wiraqocha. Algunos de sus elementos (carácter resplandeciente, felinos envoltorios) se encuentran también en las otras crónicas que recogen el saber religioso e histórico incaico, incluso con fines recusatorios, como la *Historia Índica* de Sarmiento de Gamboa. Tenemos, pues, la recolección de un mito que repite los elementos de la fuente original, hasta el punto que la plantilla "…como Inca", "…como Inca", "…como Inca" usada para la descripción permite entrever un eco de una oralidad formularia que muy posiblemente acompañó la versión escuchada y luego traducida por Molina.

Continuando con nuestro recuento andino de crónicas heterogéneas, ni qué decir del *Manuscrito de Huarochirí* (ca. de 1608), en que la redacción en

[16] Pease (1972: 25).

quechua de Francisco de Ávila y sus escribanos sirvió de entrada para muchas admoniciones extirpadoras, pero conservó también numerosas estructuras narrativas y simbólicas nativas, que hablan de las hazañas de los dioses y *apus* o fuerzas que habitan las montañas y que resultan en conjunto la población primordial de los hechos fundacionales allí relatados[17].

Pensemos, asimismo, en la *Nueva coronica y buen gobierno* (ca. 1615), de Guaman Poma de Ayala, en la que el título mismo conlleva un significado de corrección y búsqueda de ordenamiento universal en manos del rey Felipe III, destinatario final de la obra. En sus páginas es, además, visible la veta arbitrista desde que se declara que fue concebida "para enmienda de vida para los cristianos y los infieles", como se dice en la "Presentación" de la obra. Guaman Poma emprende para ello un extenso listado de los abusos de corregidores, encomenderos, escribanos, curas doctrineros y todos aquellos representantes de la organización virreinal que en la práctica distaban mucho de contribuir a la salvación espiritual, y mucho menos material, de los pobladores nativos. Pero el texto de Guaman Poma, pese a su inserción plena dentro del contexto de la extirpación de idolatrías y de reclamos arbitristas frecuentes en la época, y pese a sus influencias, muchas veces ocultas, de lecturas castellanas demostradas por Rolena Adorno[18], aporta muchos elementos de carácter lingüístico, iconográfico y estructural que lo hacen un caso innegable de modificación de los patrones discursivos de su momento[19]. A la vez, la *Nueva coronica* constituye una de las fuentes privilegiadas para el conocimiento de formas poéticas quechuas que recoge el autor, según estudia extensamente Jean-Philippe Husson[20]. A esto se añade que el lugar de enunciación de Guaman Poma es plenamente indigenista y regionalizante: no olvidemos sus diatribas contra los mestizos, contra la religión incaica, así como los reclamos de legitimidad para su grupo familiar descendiente de los Yaru Willka[21].

Pensemos, por último, en el caso paradigmático del Inca Garcilaso de la Vega, en cuyos *Comentarios reales* (1609 y 1617) son discernibles algunas for-

---

[17] Véanse los estudios de Urioste, Taylor y Salomon a sus correspondientes traducciones del *Manuscrito*. También, Gerassi-Navarro (1994).

[18] Véase Adorno (1978).

[19] Véase Mills (1997) para una visión reciente del proceso de extirpación de idolatrías y Julien (2000) para el desarrollo de dos géneros históricos incaicos, la biografía y la genealogía.

[20] Véase Husson (1985).

[21] Para una bibliografía mínima sobre Guaman Poma, son de imprescindible consulta Adorno (1986), López-Baralt (1988) y Chang-Rodríguez (1988).

mas de organización simbólica que despiertan resonancias cuzqueñas, así como determinados elementos de la narración sobre las conquistas de los incas que simulan una forma de autoridad nativa según su distribución prosódica en pares o dobletes sintáctico/semánticos, propios de la composición poética andina[22]. Esto no elimina los rasgos cuzcocéntricos ni elitistas de tal discurso (un indigenismo discriminador, diríamos), ni significa que la abrumadora evidencia sobre las lecturas renacentistas del Inca deba ser soslayada, pero sí abre una puerta de escape al entrampamiento en que buena parte de la crítica garcilasista contemporánea se encuentra en relación con la definición del sujeto mestizo escritural de la obra, casi siempre reducido al proceso de una aculturación florida, pero aculturación al fin.

Naturalmente, sería equivocado prescindir de las enormes mediaciones de tópicos y estilos provenientes del humanismo europeo que constituyen y modelan muchos pasajes y estructuras narrativas y descriptivas de los *Comentarios reales*, incluyendo la tradición de los *viris illustres* y la propia admiración de Garcilaso por Ariosto y el Boiardo. Desde los célebres comentarios de Marcelino Menéndez y Pelayo en 1894[23] sobre la condición de "novela utópica" de la obra hasta estudios más recientes, se ha resaltado la erudición del Inca y su complejo uso del bagaje cultural del Renacimiento (v. Arocena, Durand, Pupo-Walker, entre muchas posibilidades). Sin embargo, poca atención se ha prestado al criterio de selección de determinadas estrategias narrativas y simbólicas de estirpe europea que puedan tener alguna forma de consonancia con los modos discursivos y las familiaridades culturales de la etnia cuzqueña. El tema es extenso y complicado, pero vale la pena mencionarlo en relación con la obra de Betanzos y con las circunstancias relativamente análogas (en quechua cuzqueño, década de 1550) en que Betanzos y Garcilaso recogieron sus informaciones. Asimismo, conviene relacionar el caso de Garcilaso con las obras de Titu Cusi y de Molina, en que la repetición de plantillas narrativas y evocaciones de la oralidad original son evidentes.

Aunque en el caso del Inca Garcilaso hay una enorme distancia geográfica y temporal desde ese momento de su juventud hasta la composición de la obra a fines del XVI y principios del XVII, la simulación de determinados ritmos de los cantares fundacionales es visible en el análisis de algunos pasajes de los *Comentarios* a partir de la primera edición de 1609, concretamente, es

---

[22] Véase Mazzotti (1996: cap. 2).

[23] Véase Menéndez y Pelayo (1911 [1894]: t. 2, 145-148).

el caso de los llamados "capítulos guerreros". Me he ocupado extensamente del asunto en mi libro *Coros mestizos del Inca Garcilaso*, así que no entraré en demasiados detalles. Nuevamente tenemos, aunque en un grado mucho más complejo e intermediado por la tradición europea, la constitución de un sujeto de escritura bipolar y de una identidad conflictiva que transcribe indirectamente las resquebrajaduras comunicativas, políticas y culturales durante las primeras décadas del proceso de occidentalización del mundo andino. Se forma así una variante de la identidad mestiza de las obras, con las contradicciones propias de la heterogeneidad en que se inscriben.

Vemos, pues, que en los casos mencionados es posible rastrear las fuentes orales en función de su pertenencia a géneros altamente prestigiosos dentro de las élites indígenas, como los llamados "cantares" que cumplían no sólo funciones conmemorativas o festivas, sino también modeladoras de alcances políticos concretos.

Este panorama amplio y aproximativo sólo ha querido subrayar la necesidad de profundizar en el terreno del estudio de las lenguas nativas y, más aún, de las formas discursivas que preservaron la memoria histórica antes de la llegada de los europeos. La reconstrucción etnopoética, como la llama Denis Tedlock, resulta aquí de suma utilidad, aunque por el carácter intermediado de la presencia oral en las crónicas heterogéneas, sólo podrá lograrse de manera parcial. Para los fines de estudio de las crónicas escritas durante el gobierno del virrey Toledo (1569-1581), y especialmente la de Molina, la propuesta aquí planteada quisiera sólo añadir un marco comparativo con obras anteriores y posteriores a dicho período dentro del área geográfica andina, con las que conformaría una familia textual que, como toda familia, alberga cercanías y distancias.

Las voces del otro: transculturación, escritura y resistencia*

Esperanza López Parada
Universidad Complutense

I. El lenguaraz de quechua predicando en el Cuzco

Entre las bonitas diatribas que el polémico Guaman Poma de Ayala dedica a los curas evangelizadores, dentro del capítulo que les consagra en su *Nueva Coronica*[1], uno de ellos, doctrinante en el Cuzco, merece, sin embargo, el asombroso respeto y hasta la consideración más rendida del indio cronista. En general, los curas recién llegados, que aprenden el idioma para promocionarse, obtener una parroquia y explotar a los indios que les son confiados, extorsionándolos, robándolos y chantajeándolos con sus mismas expresiones, salen muy mal parados en el amplio pasaje de Guaman, pasaje jugosísimo que podría calificarse de catálogo de capacitación lingüística para el uso y aprendizaje de gramáticas extranjeras o de muestrario de praxis del quechua desde la máxima competencia –representada por el doctrinante cuzqueño– hasta las formas más patéticas e interesadas de su uso. A partir de ahí, Guaman protagoniza una curiosa división jerárquica de la curia católica de acuer-

* En algún punto, este trabajo versiona, completa y amplía el estudio de la memoria y la ausencia de escritura que ya se planteó en López Parada (2005).

[1] El capítulo, uno de los más polémicos y duros de la crónica de Guaman, se hace llamar "Padres" (1980: 562 [576] y ss.) y trata de "las dichas dotrinas deste rreyno del Pirú, cómo los dichos sacerdotes y padres y curas questá en lugar de Dio[s] y de sus sanctos, el clérigo de San Pedro y el flayre mercenario de Nuestra Señora de las Mercedes y del señor San Francisco y de Santo Domingo y de San Agustín y de los hirmitaños de San Pablo, primer hirmitaño y de San Antonio, no hazen lo que estas benauenturados hizieron".

do a su habilidad oratoria y a su rapacidad idiomática, dándose la coincidencia de que los peores párrocos en moral y fe son también los peores alumnos en la práctica de la nueva lengua.

Del desolador diagnóstico se salvan, por supuesto, algunos jesuitas y el ya citado sacerdote regular que, al frente del Hospital de Naturales del Cuzco, es invitado en algunas grandes ocasiones a pronunciar la homilía a los nativos. Guaman insiste en que predica en aquella ciudad de puro lenguaraz y buen hablante. Se trata del español Cristóbal de Molina, llamado "el Cuzqueño" para diferenciarlo de su homónimo "el Almagrista", cuya pericia en la comunicación directa con los indígenas provocará el encargo del obispo Lartaun de elaborarle un cumplido informe de los ritos y fábulas del pueblo conquistado para mejor extirpar sus idolatrías y viejas abusiones.

Guaman no lo destaca tanto por esto como por manejarse, en efecto, en el mejor de los quechuas posibles del que se tiene noticia: dominio lingüístico sobre el que pronto se corre la voz y que Guaman celebra hasta el punto de reproducir en estilo directo uno de sus más conmovedores sermones:

> El oro reluciente, brillando y despidiendo luz –comienza en quechua la predicación de Molina que Guaman Poma dice reproducir literalmente–. Un ramo de flores que brota y florece. ¿Ramos que brotan, compuestas de begonias, azucenas, lilas y *kantutas?* Hay alguien, llamado Jesús, como el sol y la luna, que resplandecen y arden. En él creemos que es Señor y poderoso y está en el cielo. Los tres, todos juntos, son un solo Dios, siendo personas individualmente. ¿Creen ustedes en el hecho de la Trinidad, brillante, ardiente y resplandeciente? Mis hijos queridos, padres queridos, madres queridas y hermanas queridas, óiganme, por Dios[2].

Carecemos del contexto en que estas palabras fueron pronunciadas y tampoco sabemos el grado de fidelidad con que Guaman las reproduce –si estuvo ahí, si las recoge casi literalmente de boca de Molina, si parafrasea lo que su

---

[2] Transcribo exactamente la mención que Guaman hace de Molina y la reproducción de sus palabras en quechua: "Sermón del padre Molina, gran lenguarás muy antigo de la lengua *quichiua, aymara.* De puro lenguarás decía su semón en la ciudad del Cuzco: *Curi chipchec yllarispa cancharispa, ynquil panchic cizac. Achancaray, amancay, mayua, cantot ynquilcona panchiccho? Ynti quilla citoc laural* Jesús *sutiyoc. Cayta ynisun, apo, capaz hanac hapa pachapi cac. Quimzantin, zapamanta runa cayninpi, suclla* Dios. *Citoc, laurac, canchac* Trinidad *cayninpi yninqhicho? Churillaycona, yayallaycona, mamallaycona, pnallaycona alli oyarillauay* Dios*rayco*" (1980: 611 [625] y 612 [626]).

memoria le dicta–. Apenas podemos sino intuir la intencionalidad de esta reproducción beatífica y sensible, con la que Guaman invierte la dirección testimonial de las crónicas de Indias, recolectoras ya no sólo de lo dicho por los nativos, sino categorizadoras también, como en su caso ocurre, del hablar español, del discurso de conquista. Por eso, el pasaje que Molina lidera por derecho propio en la *Nueva Coronica* de Guaman Poma de Ayala resulta deslumbrante: porque de referenciador pasa a ser referido, porque el yo occidental y dominante, dueño de lo escrito, es incluido ahora como una pieza testimoniada en la escritura defectuosa del otro iletrado.

Sea como fuese y sin ir tan lejos, además de este ejemplo de competencia gramatical que califica al modesto sacerdote Cristóbal de Molina como aventajado lenguaraz en el idioma de los indios, en el sermón se escucha todo un modelo de integración transculturada. No sólo mimetiza la ambigüedad en la concordancia de plurales, típica quechua, sino que se imbuye del dulce lirismo que se le supone a la población indígena. La poeticidad de las imágenes invocadas –sol, luna, Jesús– forma el triunvirato venerado por los propios incas, adaptando suavemente uno de los elementos del triduo, mientras flores de *kantuta* decoran el conjunto con una enternecida nota *folklórico-nacional*.

El sentido sermón –gracias a estos recursos retóricos trasladados desde la mentalidad que intenta precisamente convertir con su producción– repercutiría sin duda sobre una impresionada población indígena, convencida ahora por primera vez y deseosa verdaderamente de bautismo. Parece ser –si creemos los datos que vierte el Jesuita Anónimo en su crónica *Las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*– que después de una de estas homilías solían solicitarlo en altísimo número. Las procesiones de arrepentidos por el brillo persuasivo de la evangelización en quechua desencadenaban las lágrimas del arzobispo Hierónimo de Loayza, al verlos pasar desde el balcón de su episcopado[3]. Por supuesto, el desconocido cronista atribuye todo el mérito a la

[3] "[…] se admirauan los naturales de sí mismos de uer la mudanza tan notable, el fervor y deuoción nunca vista, el concurso de indios tan grande, que nunca tanta gente se auía visto en Lima. El arzobispo don Hierónimo de Loaisa lloraua de plazer cada vez que vía, los domingos y fiestas, passar por su calle procesiones de indios innumerables. Allegase a esto el ejercicio de las confessiones que entonces començó en los jndios, y se vio claro y manifiesto que no auía estado la culpa en el reló sino en el relojero, pues hallando lo indios la puerta abierta para lo que desseauan, luego acudieron" (en Albertin 2008: 77).

Compañía de Jesús, pero antes reconoce la existencia de algunos clérigos que, por su cuenta y riesgo, realizan una encomiable tarea. El nombre de Cristóbal de Molina vuelve a citarse en la lista de aquellos religiosos que "no hizieron poco en darse a los indios, sino vn acto heroico y celestial, lleno de humildad, y desprecio del mundo, lleno del amor de Dios y del próximo", a pesar del desprestigio "y menoscabo grande" en que se tenía la predicación a los naturales "como se tiene agora que vn graue y noble se vaya a comunicar y conversar con pícaros o grumetes"[4].

Si para Guaman el mérito de Molina consistía en su notable mimetización con la vida indígena, ahora se nos revela consciente y cristianísimo difusor en el ecumenismo de la empresa conquistadora: sólo contemplando en balanza las dos referencias entresacamos este perfil doble de un hombre dividido entre dos realidades, que participa en su mediación, que opera como puente competente y preparado en la comunicación dificilísima de ambas.

¿Podemos calificar a Molina de traductor de culturas, de mensajero, de instancia intermedia? ¿Es uno más de esas figuras fronterizas que los más recientes estudios del pluriculturalismo han denominado *in-between*, *passeurs* o *mestizos culturales*, cuyos antecedentes surgen con la conquista de Indias como excepción sociológica nueva?

La aceptación de Cristóbal de Molina dentro de esta ambigua y deslizante categoría no es tan clara ni tan obvia como la suscribiríamos en el caso del Inca Garcilaso o de Bartolomé de las Casas, por ejemplo. En su *Relación* no parece haber sino un interés indirecto por el mundo indio que frecuenta: recordemos que es el resultado de un encargo externo y oficial, para el que el cronista se documenta sin localizar el foco último del que provienen esas

[4] Reproduzco la cita completa en que aparece la mención a Molina: "Los clérigos, si no es con largos estipendios, no podían estar entre indios; pero algunos se dieron a la vida apostólica, como fueron Machín de Deba, Gregorio de Montaluo, Christóual de Molina, Juan de Pantaleón, a quien ahorcó Gonzalo Piçarro, porque persuadía a los indios al servicio del rey, y otros dos o tres que hizieron gran provecho. Y para como andauan las cosas en aquellos tiempos, no hizieron estos religiosos y clérigos poco en darse a los indios, sino vn acto heroico y celestial, lleno de humildad y desprecio del mundo, lleno del amor de Dios y del próximo, y vna perpetua mortificación; porque assí se tenía por afrenta y menoscabo grande acudir y predicar a los naturales, como se tiene agora que vn graue y noble se vaya a comunicar y conuersar con pícaros o grumetes; y mandar a vn religioso imperfecto que acudiesse a los jndios era como decirle que fuesse a vna galera. De manera que fue menester que saliesse de coraçón para vna obra que de suyo se es celestial" (en Albertin 2008: 75-76).

informaciones ni dar nombre a sus confidentes. No procede entonces con la exquisitez indagadora y preantropológica de un Bernardino de Sahagún, por ejemplo. No solamente no sabemos quiénes eran los viejos sacerdotes de los que ha recabado datos, sino que no discrimina la relevancia de las informaciones que transmite, no las ordena, ni, por supuesto, inquiere *ex profeso* el posible retrato del exterminio conquistador que el indígena manejara como parte alícuota sin la cual la construcción imperial no estaría completa: un punto clave éste de la investigación etnográfica que importa en algunos casos notablemente hasta el punto de conformar toda una anomalía de la escritura colonial conceptuada como *crónica de la visión de los vencidos*[5].

El signo de una cierta permeabilidad hacia lo otro hallado, hacia la nueva categoría encontrada de una otredad americana que cuestiona las estables disposiciones del yo occidental, podría cifrarse en aquella pregunta hipersensitiva con que, en cambio, Sahagún escuchaba la relación de la conquista desde la parte conquistada: aquel interrogante especular y reflexivo –*qué ven ellos de mí, cómo cuentan ellos su propia conquista*– que fue motivo de gran parte de su campaña etnográfica[6]. Las extraordinarias consecuencias de esa demanda se perciben en los cruces de las subjetividades en ella implicadas y la aceptación de una mirada legítima en el otro que también puede contar, que está capacitado para narrar de primera voz sus caminos históricos de pérdida y expolio. Evidentemente tiene también consecuencias en la subjetividad demandada que José Rabasa estudia y sitúa desde una patológica, morbosa y melancólica con-

---

[5] La documentación precisa del informante no era tan rara. No muchos años antes, Vaca de Castro había requerido los informes que nos han dejado los nombres de los *quipucamayos* Collapiña o Supno y un proceso casi policíaco de comprobación veraz de la información en la que interviene activamente Juan de Betanzos, el conquistador casado con una *ñusta* que habla un quechua casi perfecto.

[6] El prefacio al "Dozeno Libro" de la *Historia General* de Sahagún presenta al menos dos razones para la redacción de la crónica: en primer lugar, "por poner el lenguaje de las cosas de la guerra, y de las armas que en ella usan los naturales: para que de alli se puedan sacar vocablos y maneras de dezir propias, para hablar en lengua mexicana" y, en segundo, porque "cerca desta materia allégase también a esto que los que los que fueron conquistados, supieron y dieron relacion de muchas cosas, que passaron entre ellos durante la guerra: las cuales ignoraron, los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haver escrito esta historia, la cual se escrivió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, personas principales y de buen juizio, y que se tiene por cierto que dixeron toda verdad" (Sahagún 1990: 950).

tradicción: pedirle al otro que refiera su conquista ¿no lo haría aún más conquistado?, ¿no destruiría todavía más el mundo que se acaba con ese relato?[7].

Sin embargo, la sensibilidad, demostrada en todo ello, hacia las diferentes funciones de la información oral y esa modernísima solicitud de una versión de la historia desde los conquistados de la misma son difíciles de vislumbrar salvo como pensamiento punible en la *Relación* de Molina: ninguna concesión a las conceptualizaciones extranjeras en torno a lo ocurrido, ninguna referencia a las mentalidades nativas en cuanto productoras de un discurso a considerar por integrable en el cómputo de la conquista y sólo presente, en todo caso, como una enunciación de la que cuidarse, como discursividad ajena y peligrosa[8].

Sin embargo, sí sería aceptable considerarlo un *passeur*, un transculturador e, incluso, un protoetnógrafo del pueblo inca, siempre que relajáramos la categoría, que la indefiniéramos un poco: que de término para designar vectores o motores de cambio, conscientes agentes de intersecciones o de puntos de sutura homogéneos, estáticos y conclusivos, pasáramos a admitir bajo ese paraguas estados de conflictividad máxima, procesos en absoluto resueltos, mezclas a su pesar, ambigüedades no diseñadas; que entendiéramos la crónica en sí como el espacio entre fronteras donde tiene lugar una propuesta de ruina de las mismas, la cartografía imprevisible de las migraciones, las transferencias, las inestabilidades, incluso sin que la relación se lo propusiera siquiera como programa[9]. La escritura de Molina realiza, desde la tonalidad más básica de su retórica, esta característica de verdadera tarea abierta. Hay

[7] "To think Europe in Indian categories or to respond to the demand to tell the story of how one was conquered occasions cross-cultural intersubjectivity. The demand seeks to understand the Indian mind, but the response inevitably conveys the destruction of the world as well as the anguish, if not resentment and grief, for a lost worldview. Anguish, resentment, grief, and loss expose the violence of the conquest, but the query also seeks to provoke an internalization of the defeat in terms of an epistemological and moral debacle" (Rabasa 2008: 44).

[8] Lo veremos en el problemático asunto del Taqui Onqoy.

[9] Para esta indefinición de la voz *passeur*, vid. Ares (1997), Bénat Tachot (2001) y, especialmente, Rose (2001): "…Pour étudier les processus d'hybridation, nous devions tenter de penser aux carrefours non point d'unités (culturelles ou ethniques) homogènes et statiques, mais de fragments instables, en mouvement constant, dont les contours sont indéfinis et changeants. Il conviendra, tou d'abord, d'identifier les agents sociaux qui favorisent les transferts, agissant comme des passeurs; ensuite d'examiner les modelités d'action, les stratégies et les mécanismes des individus ou des secteurs qui fonctionnent comme des ponts" (205).

en ella mucho de indeciso y de no decidido, mucho de improvisado y de inconsciente, una tierra en barbecho para las escrituras mestizas que vendrían después. Su papel inaugural entonces se acerca al que cumple en las Antillas Ramón Pané que, asimismo, redacta por encargo y tampoco proporciona –dicho sea de paso– la identidad de sus colaboradores nativos. Pero que ofrece una lineal, prolija y actualísima exposición –como si se tratara de una filmación en tiempo real– de los ritos religiosos a los que asiste o le cuentan[10].

Igual que él, Molina es un curioso observante de las condiciones y contextos informativos, de las características ambientales de la enunciación, de las situaciones y tiempos rituales en los que se ubica el enunciado, cuyo desorden se respeta hasta el caos estructural de la crónica y hasta su redundancia expositiva. El entorno de los ritos que recopila, sus protocolos, sus pautas y temporalidades son descritos con la minuciosa puesta en escena de una obra de teatro, casi con las acotaciones de intervención de los personajes, sus necesidades de vestuario o las exigencias y orientaciones del decorado. Los pasos de la escenificación del ritual obligan a una fidelidad discursiva que no puede calificarse salvo de tenaz y reiterativa. Hay numerosos párrafos que inciden en el mismo tipo de información sin que el narrador parezca al tanto de las duplicaciones, de la serialización y enumeración excesiva en que incurre y respecto a las cuales cualquier esbozo de síntesis, compendio y argumentación global brillan por su ausencia[11]. La prolijidad del dato obliga al desor-

[10] "Pues la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* anticipa el reclamo de una de las corrientes más originales de la antropología norteamericana contemporánea. Si la antropología interpretativa, polifónica o dialógica reclama la presencia textual del Otro en la monografía etnográfica, en este sentido la relación de Pané resulta modélica, ya que no sólo trascribe fielmente los mitos que le narran sus informantes indígenas sino que estos textos ocupan la mitad del suyo. Sólo faltaría dar los nombres de los coautores nativos y reproducir su diálogo con ellos, lo que sería demasiado pedir a un fraile recién salido de la Edad Media" (López- Baralt 2005: 85-86).

[11] Sólo un ejemplo entre los muchos a que el texto da pie. Hablando de una ceremonia sacrificial, Molina se extiende en la enumeración de los lugares que participaban del mismo tipo de ritual y lo hace sin soluciones compendiosas ni resúmenes de intervención que la agilicen: "Y en un llano que está junto a Rurucache haçian el mismo sacrificio; y en otro cerro llamado Sunto, junto a Sihuana; en Cacha, en otro çerro llamado Cacha Uiracocha haçían lo mismo; y en otro çerro llamado Yacalla Huaca; y en otro llamado Ruruoma; en Quiquijana, en el llano d'ella, y en Mollebamba hacían lo mismo; y en Urcos, en un cerro llamado Urcos Viracocha, haçían lo mismo; y en Antahuayla, en un llano que allí estava, quemavan otro; y junto Antahuayla, en otro llamado Pati, haçían lo propio; y en otro llamado Acahuara hacían

den y éste es consecuencia inmediata de aquélla, un desorden que más adelante veremos como exigencia de la misma inquisición etnográfica.

En el origen del laberinto textual en el que la crónica se deshace estaría esa necesidad antropológica de documentar en extenso y, además, el condicionamiento oral de las creencias nativas, el mundo sin escritura al que Molina –como tantos recién llegados– se enfrenta con un estupor decisivo. En su caso éste será uno de los caballos de batalla evidentes en el testimonio de la diferencia del otro, la carencia de un sistema estable de notación que diversifica el sentido y multiplica las fuentes. El segundo lo constituirá la ritualidad antigua, captada con sus inexplicables –y subversivas– formas de fe, ante las que mantener la neutralidad del *passeur* o esgrimir la censura del extirpador.

II. La oralidad como problema

El modelo de *culturas en contacto* que el descubrimiento de América inaugura lo fue en diversos aspectos que van a simultanearse, a menudo incómodamente, en el interior de nuevos sistemas de expresión. Entre todos los enfrentamientos, el que más interesa a la constitución del relato es aquél que se debate entre modalidades orales y escritas de narrar. La producción literaria de ahí surgida sufrirá necesariamente una híbrida y tensionada convivencia y tendrá que encararse, de un modo u otro, con la sorpresa que supuso para el conquistador la inexistencia de una transmisión letrada en la región de los Andes[12]. De hecho, los problemas surgidos de implantar un elemento foráneo como era la escritura y de imponerla a la relación de la historicidad incaica se encuentran todavía en pleno auge, cuando el Inca Garcilaso redacta aquel famoso diálogo, punto de partida de sus *Comentarios*, con su anciano tío Cusi Huallpa:

lo mismo; y en Quispicancha, en un cerro que está allí, hazían lo mismo; y en otro llamado Subcanga haçían lo mismo" (p. 49).

[12] "Nacidas en el periodo colonial, a menudo con referencias a lo precolombino y creadas por individuos con el ánimo de preservar y comunicar sus tradiciones nativas aunque fuese recurriendo a las extranjeras, [...] tanto orales como escritas. En estas producciones culturales se unen diversos sistemas de pensamiento y expresión pero las reformulaciones de la experiencia nativa resultantes no tienden tanto a la resolución de conflictos o tensiones entre las culturas donantes, sino más a crear nuevas síntesis culturales cuyo rasgo dominante es la coexistencia incómoda de sus diversos y a veces contradictorios componentes" (Adorno 2006: 62).

> Inca, tio –pregunta el autor adolescente–, pues no ay eſcritura entre voſotros, que es lo que guarda la memoria de las coſas paſſadas, ¿que noticia teneys del origen y principio de nueſtros Reyes? (1991: I, XV: 14).

Los incas no tienen un método de notación. La conservación de sus recuerdos se confía a la voz. La inseguridad del medio –frente a la fijación inquebrantable que posibilita la letra– siembra dudas en un joven Garcilaso, dividido entre su pertenencia al pueblo de *nuestros* Reyes y la distancia con un *vosotros* ágrafo y carente de consignación escrita. El juego prodigioso de pronombres, esa segunda persona del plural contrastada con la primera, en referencia, sin embargo, a un único sujeto, esboza, o bien una inclusión dialéctica y conflictiva, o bien una separación en el interior mismo del patrimonio común. *Lo nuestro* no es más *vosotros* en función de la destreza adquirida de la escritura para la crónica de los hechos.

Y aunque esa división pronominal estaba prevista en el idioma quechua que oponía –como muy bien señala Mazzotti (1996: 108)– un *nosotros sin ustedes* de un *nosotros más general que os incorpora*[13], la exclusión se argumenta ahora de modo irrebatible, mediante la distinción de ese rasgo pertinente y discriminante que es el conocimiento o no de la grafía. El primer *nosotros* global, comunitario, se ha partido en un segunda persona mediante un nuevo rasgo diacrítico que es el ejercicio de la pluma. Es decir que, en tanto operación diferenciadora, no cohesionante ni democrática, la escritura no enfrentará sólo culturas, sino individuos en el interior de un proceso histórico, imponiendo una batalla –o, al menos, así se vivirá– en lo íntimo de las conciencias orales que, de repente, la aprendían[14].

---

[13] El diccionario anónimo *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perú, llamada Quechua* lo explica muy bien en sus primeras páginas: "[…] acerca deſte pronombre, ñoca, es de advertir que tiene dos plurales differentes de los nombres que haze ñocanchic, y ñocaycu, que ſignifica noſotros incluyendo a aquella perſona o perſonas con quien hablamos, como para decir, noſotros los hombres, diremos ñocanchic runacuna, el ñocaycu, ſignifica noſotros excluyendo a aquella perſona, o perſonas con quien hablamos, como ñocaycu Chriſtianocuna, noſotros los Chriſtianos, excluyendo a los gentiles ſi a caſo ſe habla cô ellos. Eſta miſma differêcia tienê todos los verbos en todas las primeras personas del plural, excepto el imperativo que no tiene excluſion" (1603: 4v).

[14] El dramatismo de esa situación, a veces consecuencia de malentendidos históricos sirve de detonante a los dos grandes estudios fundacionales sobre la cuestión (Cornejo Polar 1994 y Lienhard 2001).

En ese proceso, la escritura vendría a diseñar un modo de trabajo que distancia en vez de reunir, que impone una lejanía primero con su motivo, después con sus lectores –los cronistas, el propio Garcilaso, son conscientes de esa capacidad de lo escrito para remitir a un receptor ajeno en el espacio y en los años y, sobre todo, a un más allá de sentido que continuamente se difiere. Enfrente, arrasada por el alfabeto –"Inca tío, vosotros que no tenéis escritura"–, corría el peligro de extinguirse esa forma de comunión ritual que entraña la relación biográfica de un rey célebre o de las creencias[15] y mitos legendarios: momento en que el pueblo se congrega en la audición de un relato, en la actividad sagrada y plural de oír dentro de una comunidad que se dibuja con ese acto.

En cambio, la escritura escindirá el espacio social que la incorpora entre aquellos que hablan y aquellos que escriben, suscitando de inmediato la insidiosa pregunta en estos últimos sobre la imposibilidad de una memoria sin grafía. Todo lo que recuerdan los incas, lo saben porque se lo han ido refiriendo unos a otros y ahora, de nuevo, lo refieren a un cronista que no concibe su carencia de un método mnemotécnico de apoyo: "¡cuánto más contarían, en cambio, si hubieran tenido letras!". Así esboza su asombro el propio indio ladino que, mediante un adiestramiento rápido, cree sin embargo poder establecer su pertenencia al ámbito grafocéntrico español. Guaman Poma comprende astutamente la sustancial utilidad de un sistema que permite dirigirse a interlocutores ausentes –en su caso el mismísimo rey don Felipe– y registrar fehacientemente los acontecimientos.

La estabilidad de la memoria o la sucesión lineal de los hechos no parece, sin embargo, un componente caracterizador del discurso historiográfico andino, como precisarán acercamientos que subrayan, en cambio, el poder dúctil y flexible de contar un suceso, modificado cada vez por los *quipucamayos* para adaptarlo mejor a una nueva política incaica[16]. La composición his-

---

[15] El homenaje póstumo a un Inca célebre constituía todo un género habitual y consolidado. "Se sabe por algunas de las primeras crónicas sobre el Tawantinsuyu de una práctica discursiva modelada y dirigida por el grupo cuzqueño en el poder. Tanto Cieza (*El Señorío de los Incas*, caps. XI y XII), Las Casas (*Apologética historia sumaria*, cap. CCXLIX, t. 2: 391 y cap. CCLIX, 2: 422), Garcilaso (*Comentarios Reales*, Primera Parte, libro VI, cap. V) como el mismo Betanzos (*Suma…*, Primera Parte, caps. XV, XVIII, XXX, XXXIII y XLI) entre otros, nos describen un tipo de relato de carácter histórico en el cual quedaban ensalzadas las virtudes del gobernante de turno y de sus antepasados afines" (Mazzotti 1994: 242).

[16] "Los hechos que deseaban recordar no correspondían necesariamente a las exigencias de otras latitudes. Podemos asegurar que en el ámbito andino no existió un sentido histórico

tórica sería para ellos un relato sin un deber de cronología exacta o de fijeza invariable respecto a su propia transmisión; relato o camino dialéctico, hecho y deshecho, al ritmo de una rememoración plástica, lábil, que construye, recrea o reelabora[17]. Es más, el relato de las actuaciones y hechos pasados se encontraba fuertemente ritualizado y reglamentado. No todo el mundo podía decir, sólo el orador más experto y diestro en la retórica, el capacitado para relatar sin alteraciones el conjunto de datos que *los contadores de los quipus* le permitían saber. Éstos guardaban la memoria histórica y se la comunicaban a los poetas preparados para el arreglo ornamental de la misma. Finalmente, el propio Inca supervisaba el resultado, decidiendo qué se relataba, quién lo hacía, cómo, en dónde, de qué manera, dentro de un régimen de control de la noticia y su transmisión que Pedro de Cieza de León testimonia, comparándolo con los romances cantados en la Península:

> Entendí, quando en el Cuzco estuve, que fue uso entre los reyes Inca que el rey que entre ellos era llamado Inca, luego como era muerto, se hacían los lloros generales y continos y […] mandaban llamar los grandes quiposcamayos, donde las cuentas se fenecen y sabían dar razón de las cosas que sucedido había en el reyno, para que éstos los comunicasen con otros quentrellos, siendo escogidos por más retóricos y abundantes de palabras, saben contar por buena orden cosa de lo pasado, como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos […]. Por el consiguiente para cada negocio tenían ordenados sus cantares o romances que viniendo a propósito, se cantasen para que por ellos se animase la gente con los oír […][18].

de los acontecimientos, tal como lo entendemos tradicionalmente. La supuesta veracidad y cronología exacta de los sucesos no era requerida, ni considerada necesaria" (Rostworowski 1988: 13).

[17] Véase Thelen (1989: 11-19).

[18] Y continúa Cieza de León con su sustancioso apunte: "Fue ordenado por los Incas lo que ya habemos escripto: […] fue costumbre dellos y ley muy usada y guardada de escoger a cada uno en su tiempo de reynado, tres o cuatro hombres ancianos de los de su nación a los cuales, viendo que para ello eran hábiles y suficientes, les mandaba que todas las cosas que sucediesen en las provincias durante el tiempo de su reynado, ora fuesen prósperas, ora fuesen adversas, las tuviesen en la memoria y dellas hiciesen y ordenasen cantares, para que por aquel sonido se pudiesen entender en lo futuro haber así pasado, con tanto questos cantares no pudiesen ser dichos ni publicados fuera de la presencia del Señor; y eran obligados éstos que habían de tener esta razón durante toda la vida del rey" (2000: 51,52 y 54).

Con la llegada de los españoles, las tradiciones anteriores al Incanato, subyugadas por éste, tradiciones ocultas y unificadas dentro de la relación oficial, afloran de nuevo, complicando el paisaje comunicativo de los Andes y poniendo en entredicho –como señala Christian Fernández (1988: 235)– la autorizada historia de los incas. Y lo que la temprana crónica andina percibe primero es ese bisbiseo apretado de fábulas, chismes, mitos, leyendas, alternándose: el cruce, la proliferación de rumores ante los que aquélla se sitúa sin armas para imponer formas de discriminación, ordenación y finalidad. Por eso, la *Relación de las Fábulas y ritos de los Incas* del lenguaraz Cristóbal de Molina el Cuzqueño, que se ve obligado a reproducirlas en toda la polifonía de su enunciación, es ya una crónica mestiza –según la nomenclatura de Martín Lienhard–; o bien, una escritura coral –como prefiere llamar Mazzotti a este tipo de textos[19]– por la multiplicación imparable en ella de la voz.

Contra la escritura que tiene una realización solitaria, Cristóbal de Molina detecta la condición colectiva de lo oral, de lo que se declaran en grupo unos a otros. Para documentarse bien, reúne y encuesta a los viejos del lugar, "viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huayna Capac y de Huascar Ynca y Manco Ynca" que le explican cómo "los unos salieron de qüebas, los otros de çerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas" (pp. 35 y 36). Y si para otros cronistas, esta abundancia de orígenes, esta *poligenesia* –más peligrosa casi que el politeísmo– constituye una desmesura herética, casi un anatema incompatible con el propio sistema teológico[20], para Molina

[19] Véanse Lienhard (1998: 223-251) y Mazzotti (1994: 240).

[20] Es el feroz extirpador Arriaga el más consternado por la multiplicidad de orígenes que los incas permiten a sus pueblos constitutivos: "Y aſsi eſtan perſuadidos no ſolo que cada Ayllo, y parcialidad de los Indios tiene ſu principio, y Pacarina, que ellos llaman particular, y la nombran, y la adoran, y ofrecen ſacrificio, llamandola Camac, que es Criador, y cada vno dize que tiene ſu Criador, vnos dizen que tal Cerro, otros que de tal fuente, otros cuentan de ſus Pacarines muchas fabulas, y patrañas" (Arriaga 1621: 40). En el caso de Arriaga, él parece percibir un profundo obstáculo estratégico, más que teológico, porque de ahí derivaba que los indios eran reacios a perder estos adoratorios que fungían como su cuna antigua y se regresaban cada vez que los destinan a otras localidades: "Solo quiero tornar a advertir lo que dixe arriva, que eſta es vna de las razones porque los Indios eſtan tan pertinaces, y tercos en conſervarſe en ſus sitios, y pueblos antiguos, y en bolverſe a ellos, quando les reduzen a otros pueblos, porque tienen aquellos por ſu patria y Pacarina, y aunque tengan muchas incomodidades en eſtos, y comodidades en los otros, ſe verifica en ellos *Dulces amor Patriae ratione valentor omni*" (ibíd.).

es la ocasión de *decires* múltiples, de infinitas leyendas en torno al principio diversificado de un hombre ahora tan vario, tan distinto como sus distintas fábulas originarias:

> Y dicen que el primero que de aquel lugar nació allí se bolvía a convertir en piedras, otros, en alcones, y cóndores y otros animales y aves. Y así, son de diferentes figuras las guacas que adoran y que ussan [...], [porque] en esta tierra ay diferentes naçiones y provinçias de yndios, que cada una d'ellas tenía possisos ritos, y actos y cerimonias (pp. 37 y 100).

Para la oralidad, la leyenda funciona de modo semejante al totemismo que en la frase se insinúa: a la manera de un código organizativo con el que diseñar la comunidad, una especie de mecánica de distribución de parentesco al que Molina no deje de ser sensible[21].

De hecho, "las reglas que rigen los diferentes intercambios verbales" transmiten también un conjunto de saberes y de identidades mediante el relato contado que regulan. Éste fortalece la pertenencia al grupo, la instituye con su comunicación conjunta[22]. Cada pueblo cuenta unas cosas de un modo distinto que no puede considerarse sólo otra historia más, sino un rasgo comunitario cuyo valor de cohesión Molina distingue, ya que suele ofrecernos, como parte preciosa de la información, el contexto y los gestos que acompañan un enunciado: si la oración, la frase o el conjuro se dice de tal manera, con tales acciones, en tal situación o en determinado tiempo[23].

Por eso, cada región le cuenta sus versiones, le refiere cuentos infinitos, distribuidos a partir de nudos de recuerdo o puntos mnemotécnicos –nombres de reyes, de meses, de oficios– y diversificados desde su ramal primero en "hebras sutiles", como uno de esos quipus que Molina compara con los

---

[21] Lévi-Strauss (1966) observa el totemismo como un operador de parentesco en las sociedades primitivas, un código cuyo fin es señalar y clasificar los clanes o grupos sociales. Cristóbal de Molina parece entender la separación de los pueblos a través de las diferencias de sus relatos.

[22] "Las reglas que rigen el decir, las reglas que rigen los diferentes intercambios verbales en diferentes contextos y grupos sociales son reglas que constituyen un conjunto de saberes. Lo que se transmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social" (Lyotard 1984: 48).

[23] Así, por ejemplo, la maravillosa ceremonia de "armar cavalleros", rito de iniciación que Molina documenta con minuciosidad en todos sus detalles, pasos y fórmulas y que más adelante estudiamos.

rosarios de las mujeres de Castilla. Igual que a muchos otros cronistas, a Molina no puede menos que sorprenderle la capacidad del indio para extraer de esas "lanas de colores" toda una relación de hechos.

> Tenían yndios Yndustriados y maestros [...] y éstos yban de generaçión en generaçión mostrando lo pasado y enpapándolo en la memoria a los que avían de entrar, que por maravilla se olvidaban cosa por pequeña que fuese. Tenían en esto quipos, que cassi son a modo de pavilos con que las biejas reçan en nuestra España; salvo ser ramales [...]. Entendíanse y entiéndense tanto por esta qüenta, que dan razón de más de quinientos años de todas las cossas que en esta tierra en este tiempo an passado (p. 42).

De este modo, Molina constata su perplejidad ante una historia sin letra, perplejidad generalizada en un contexto como aquél del que procedía, donde cualquier escrito era símbolo disminuido de las verdaderas *Escrituras*, el texto *per antonomasiam*[24], dentro de una deificación de la letra cuyo trazo aludía metonímicamente al otro sagrado que crea el mundo. Cada vez que se escribía, se estaba recordando, en ese gesto, el primordial y divino que da ocasión a la revelación bíblica.

III. Una lluvia de relatos

En cambio, al recoger el sonido de la discursividad y al percibir otras formas de consignar origen y sentido, la redacción de una crónica andina se las tiene que ver con un cuestionamiento radical de la tradición occidental del libro. Como consecuencia, dicha crónica complicará además las teorías de la enunciación, conformadas sobre la complicidad de acción hablada y grafía. Lo hará desde un nuevo sujeto de la enunciación que, desplazado, enajenado, se divide ahora entre "quién dice y aquello que se dice".

Esta división es tan palmaria, tan visible como para exigir, por parte de Walter Mignolo, la conformación de *teorías poscoloniales* propias en torno a la producción de enunciados[25]. La crónica misma escenifica el conflicto en sus

---

[24] Escritura y Escrituras, "*per antonomasiam*, se entiende la Escritura Sagrada, el texto de la Biblia" (Covarrubias 2006: 818).

[25] "Para abordar esta cuestión en las crónicas andinas hay un abultado escollo que saltar: la necesidad de partir y desplazar las teorías de la enunciación. Elaboradas como alternativas a

presupuestos más básicos, desde el instante que se constituye con dos focos autorales, el escritor firmante y el otro subyacente, esa voz anónima que proporciona el informe[26]. Por lo tanto, el primero, el que se supone "dice" en la crónica, no es dueño, ni siquiera garante de lo transmitido y entra en liza con ello, como si comunicara un mensaje a su pesar, una especie de enunciado "en contra". Los dos polos de la comunicación permanecen ajenos, distantes; o entran directamente en guerra como discursos incompatibles, foráneos, como discursos descolocados el uno respecto al otro, "decires fuera de lugar"[27].

La duplicidad de la transmisión se observa, de hecho, a cada paso, cuando Cristóbal de Molina "el Cuzqueño" no acepte suscribir las fábulas que relata, pero a la vez lo haga con profusión y detalle, con una minuciosidad que podría confundirse con deleite, casi un incontrolado "goce narrativo". Así, si desautoriza las fábulas continuamente, también las describe con la misma dedicación, dentro de una actitud ambigua cuya esquizofrénica polaridad no puede atribuirse sólo a la estrategia imperial para justificar la conquista a través de la documentación pormenorizada de la barbarie. Por el contrario, la misma ambivalencia de la situación emisora parece contagiarse a la transmisión que abunda en datos, aunque los desacredite: ambivalencia del colonizador respecto al discurso de la otredad, detectada por Homi Bhabha como una mezcla no armónica de "deseo y desprecio"[28]. Desde esta posición polé-

---

las gramáticas estructurales y generativas (las cuales tomaron las lenguas imperiales, francés, inglés, alemán, español, portugués, principalmente, como ejemplos paradigmáticos de teorización), las teorías de la enunciación presuponen también la complicidad entre actos verbales y escritura alfabética. […] Deberíamos pensar, entonces, en algo así como teorías poscoloniales de la enunciación. […] Pues bien, el diálogo conflictivo entre letrados, *yatiris*, amautas y *tlamatinime* (en Tawantinsuyu o en Anáhuac) durante el siglo XVI y primeros del XVII presenta un desafío a las teorías de la enunciación que acabo de señalar. De modo que en vez de partir de ellas para teorizar actos dicentes en situaciones coloniales (esto es, para teorizar semiosis coloniales), trataré de teorizar ciertos aspectos de la semiosis colonial para, luego, repensar las teorías construidas sobres actos dicentes de distinta índole" (Mignolo 1995: 9-10).

[26] Véase Husson (2006: 105).

[27] Mignolo (1995: 22).

[28] "Ambivalencia es uno de los términos más repetidos en la obra crítica de Homi Bhabha: proviene, en principio, de la teoría del psicoanálisis de Sigmund Freud, quien había utilizado este concepto para describir aquellas situaciones en las que conviven, en conflicto, dos instintos opuestos con un grado semejante de desarrollo. Bhabha sostiene que el discurso colonial es ambivalente, porque –como había sugerido Fanon– el otro, el nativo, es a la vez objeto

mica que algunos han calificado de *psicocrítica*, la semiosis de lo colonial tendría que vérselas con la convivencia y combinación de "instintos opuestos en un grado semejante de desarrollo" y Cristóbal de Molina estaría viviendo un fenómeno simultáneo de negación e identificación con el otro a través del modo agresivo y prolijo con que documenta sus costumbres, una especie de reacción prefreudiana que percibe el delirio de los relatos indígenas y goza, sin embargo, con la fruición de un hechizado antropólogo, en la profusión reiterada de su consigna escrita o incluso de su técnica expositiva.

En algunos instantes, Molina describe prácticamente desde dentro del sistema objeto de observación, como fagocitado por esa dialéctica entre la fascinación y la crítica. Así, los padres de los incas, Manco Cápac y Mama Ocllo son arrojados por el diluvio a Tiahuanaco y allí quedan obligados como los *mitimas* de Dios. Molina no evita esta expresión quechua para designar una manera peculiar de exilio y colonización. La prefiere con creces al término cristiano *expulsados del paraíso*, que no aparece por ningún lado, manteniéndose la versión relatada, evitando cualquier interferencia o traducción que reste sabor y antigüedad al vocablo recogido[29].

Colocado por tanto ante el encantamiento exótico del indio que miente, divaga y no para de hablar, de repetir la misma historia con ligeras variantes –la repetición es precisamente su instrumento de conformación simbólica[30]–, encandilado por el simulacro de una narración que parece interminable, Molina la desaprueba, pero a la par la reproduce con la exhuberancia con la que le ha sido presentada. Hasta tres veces, de acuerdo con la zona sobre la que informa ("Cuzco, Ancasmarca, en la provincia de Antisuyo o Cañaribanba", en Quito), reproduce el mito de origen de los incas y la "gran noticia que tuvieron del diluvio", los muchos "desvaríos y fábulas" que tienen estas naciones "de donde se jactan proceder": "[…] que si todas las uviésemos de espeçi-

---

de desprecio y deseo. La ambivalencia describiría en este caso un proceso simultáneo de negación y de identificación con el otro. […] Bhabha agrega que también el colonizador desea mirarse y percibirse a sí mismo desde ese lugar, desde el punto de vista del nativo […]. No sólo, pues, el colonizado –como habría dicho Fanon– sino también el colonizador estaría atrapado en esa ambivalencia de la identificación paranoica o en la alternancia de fantasías megalómanas y fantasías de persecución" (Vega s. a.: 3-4). (Véase Bhabha 1993: 112-123 y 1994: 40-66.)

[29] Más adelante estudiamos este peculiar tratamiento traductor de algunos términos nativos.

[30] La repetición es una propiedad y condición de existencia de lo oral. *Lo que no se repite o no conlleva una percepción visual termina por perderse* (Gerassi-Navarro 1995: 101).

ficar, demás de ser prolijas, sería nunca acavar. Y assí, pondré algunas para que se entienda el desatino y seguedad en que vivían" (p. 39).

Podemos imaginar la sorpresa de Cristóbal de Molina al descubrir pueblos y grupos que habitan cerca y aceptan, como relato de origen, variantes fabuladas del diluvio, con distintos grados de diferencia respecto a lo que debía ser una historia fundacional única, común, consensuada, incontrovertible y sólida. La misma sorpresa o incomprensión que despierta en Murúa el curioso ejemplo de multiculturalismo por el que un Inca podía permitir a los pueblos diferentes la conservación y configuración de sus propios quipus, de sus anales en "lengua distinta"[31]. Desde la postura monológica, monoteísta, *monoverdadera* del conquistador, civilizadamente exclusivista, supone un dislate, la primera de las barbaridades del otro, esta forma adelantada de relativismo ideológico que a su protomártir, al cacique Carlos Ometochtzin, le supondrá la muerte, quemado en Nueva España por defender una posible convivencia pacífica de doctrinas[32]. Detrás del cuento múltiple del origen –cada uno viene de un lado–, está funcionando la diversidad de lo oral y sobre todo la necesidad de la cultura que lo emplea para recordar y para configurarse, incluso espacialmente, en ese recuerdo: a cada relato le corresponde una tribu, un símbolo, una localidad, un santuario, un territorio sagrado[33].

---

[31] "Había otra maravilla, que cada provincia como tenía propio lenguaje nativo, también tenía nuevo modo de Quipu y nueva razón de ello" (Murúa 2001: 361).

[32] Frente a la violencia y *reducción* al absoluto que implica una religión centrada en un solo texto verdadero, Ometochtizin propone la coexistencia de aztecas y españoles con sus dioses respectivos, lo que desencadena su juicio y condena como hereje. "La théocratie, en effet, suppose des dieux d'une autre nature que celle du Dieu unique. Ce dernier n'est pas un au sens de seul en face des autres. Il est un en excès sur toute assignation numérique et sur toute localisation. Il est l'un retiré de toute disponibilité comme présence, comme identité ou comme quelque genre d'être que ce sois" (Nancy 2004: 9). Para el proceso y la historia de Carlos Ometochtzin Chichimecatecuhtli, véase Lienhard 2007.

[33] "La cultura oral crea una relación diferente [respecto a la escrita] con el ambiente: santuarios naturales, lugares de sacrificio, ídolos, están incorporados a lo cotidiano mediante el ritual, los sacrificios, las adivinaciones, los cantos o las danzas y todos estos actos están efectuados en un tiempo determinado. [...] El jeroglífico, la palabra escrita o la letra y el ídolo, el túmulo, el santuario natural, son fenómenos en cierto sentido polares que se excluyen recíprocamente. Los primeros *indican* el significado, los segundos lo *recuerda.* Los primeros aparecen como un texto o parte de un texto, es más, como un texto con un carácter semiótico homogéneo. Los segundos están insertos en el texto sincrético del ritual y relacionados mnemónicamente con los textos orales que, a su vez, están relacionados con lugares y tiempos determinados" (Lotman 1989: 16-18).

Pero resulta curioso que la causa de esta heterogeneidad indígena de creencias, para Cristóbal de Molina, sea sin duda la ausencia de textos escritos:

> […] estos y otros desatinos semejantes deçían y diçen aver passado, que por prolijidad, como dicho tengo, no los pongo. Causose todo esto, demás de la prinçipal causa que hera no conoçer a Dios y darse a vicios y ydolatrías, no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos, y torpes y desatinados herrores y fábulas (p. 42).

Es curioso que Molina atribuya el mismo grado de responsabilidad a la oralidad y al desconocimiento de Dios en las fabulaciones heréticas y viciosas de los incas. Casi como un adelantado visionario de propuestas gramatológicas contemporáneas que invierten la centralidad del logos, al colocar la culpa de la desviación indígena "en que no usavan escritura", Molina la transforma en una penitencia piadosa para redimir a un pueblo de sus errores, con una peculiar virtud reparadora, expiatoria y educativa.

El problema está, sin embargo, en determinar qué entendía Molina por *desatino* y *desvarío*, los términos con los que repudia las historias que documenta, y qué grado de descalificación les llegaba a conceder. Es lógico suponer que con ambos no estaría refiriéndose al contenido básico del mito, ese cuento de un diluvio fundacional, ya que de ser así Molina invalidaba de golpe su misma tradición escrituraria que arrancaba de una relación semejante, recogida en el Génesis.

Según el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias, *desatino* significa perder la dirección, el tino de lo que se acomete. La voz *desvarío* revela aún más interesantes implicaciones: por ella se quiere indicar también un extravío, una pérdida o un desconcierto provocado por el "accidente de la calentura". Pero, en segunda acepción y en palabras de Covarrubias, puede significar "lo mismo que 'variar', como consta de la ley ciento y nueve […]: 'Desvariadas maneras de pruebas usan los omes en juicio', conviene a saber 'varias maneras"[34].

¿Estaría entonces Molina insinuando el proceso en sí de comunicación de la fábula que engendra alteraciones y que se reitera con variantes? Porque es la propia historia la que parece perder pie y desvariar, la que deriva, errada y errática a la vez. Es la historia la que se repite cambiando siempre, por su

---

[34] Covarrubias (2006: 698).

misma naturaleza de relatada, por su condición flexible, voluble e indecisa frente a la férrea fijeza gráfica.

Donde quiera que va, a Molina le cuentan un solo mito, el de un origen en las desbordadas aguas del diluvio, con ligeras alteraciones que, para él –como para sus interlocutores–, lo vuelven radicalmente distinto. La historia se divide así en una multiplicidad de versiones no homologables, en fracciones sin concreción posible. Lo cierto es que esta modalidad, iterativa y fragmentaria, del discurso que se oye mantiene su dispersión en la crónica de Molina, incapaz de imponer un orden a sus materiales o someterlos dentro de fórmulas que asimilen mitos parecidos de pueblos distintos. Apenas le cabe hacer otra cosa que agolpar los relatos sin un hilo conductor que los estructure, dentro de una imitativa e imparable *tormenta de variantes.*

No es posible saber si, con ello, estaba consignando la gestualidad del habla, el gesto único, puntual y concreto que un acto hablante es; o, más bien, percibiría sagazmente la diversidad de soluciones que la oralidad introduce en una fábula, la variedad generada por esa *performance* cambiante que supone el proceso de contar algo. Y, fielmente, tal cual, optará por incorporar la lista de diluvios según localidades, en mímesis con el sistema documentado, con la riqueza singular de cada voz, no susceptible de reducción en la simplificación sincrética de la escritura. Sin duda, asombra que Molina no intentara sobrepasar las variantes y sintetizar su compendio, salvo que de este modo quisiera poner en acción, demostrativa y visualmente, los riesgos y complejidades, las desviaciones en tono y pulso narrativos que conlleva la transmisión oral, dentro de un ejercicio fascinante de imitación y disensión respecto a su propia posición escrituraria, letrada y dominante.

De lo que no hay duda es de que su relación de *Fábulas y ritos* sólo puede leerse desde una visión de la cultura como praxis y no como depósito, como acción y gesto que se realiza en el acto efímero del habla, más que como conjunto estático y museístico de datos ya muertos. En esta visión activa, la batalla "oralidad/escritura", batalla decisiva en la delimitación de los rasgos culturales, aparece en la plenitud de su beligerancia y de su sufrimiento, en la plenitud de un proceso no conclusivo ni cerrado, una dinámica todavía operante dentro de la crónica que termina abiertamente y de un "modo indeciso" –como ella misma o su copista se encargan de advertirnos–.

El paisaje que de ahí se deriva nos llega esquilmado, lacerado, dividido, pero al menos no resuelto. Se trataría entonces de pensar esas ruinas de sentido, ruinas de relatos, pensar –como recomienda Mignolo (1995: 10)– la

condición de pérdida y de despojo de una realidad moribunda que la conquista vuelve irrescatable: percibir los rumores y fabulaciones indígenas en su naturaleza de restos y retales, sin reconstruir su coherencia, su unitaria sistematicidad extraviada ni restituirlos incorporados en una restauración imperial o justificativa de su propio expolio.

Ante esta crónica de Molina, inacabada, irregular, mezclada, aleatoria, confusa, uno creería que el autor se sabe testimoniando, por última vez, la paulatina desaparición un mundo de cuentos, poemas, ritos y cantos.

IV. Una traducción improbable o el discurso del protoantropólogo

Quizá fuese Margaret T. Hodgen la primera, con su libro *Early Anthropology in the Sixteenth and Sevententh Centuries*, en empezar a considerar el discurso antropológico en tanto categoría transhistórica –casi tan atemporal como el alma misma– aplicable a algunas indagaciones previas a la gran etnografía del XIX. Para ella, la conquista de las Indias genera escritores con una vocación adelantada de antropólogos, desde luego nada ingenuos y en absoluto exentos de sistemas, de gráficas y de trabajo de campo, todos ellos alimentados en el caldo de cultivo presociológico del humanismo renacentista[35]. Margaret Hodgen percibe ahí la emergencia de una metodología básica, un conjunto orgánico de demandas, una estadística simple con cuestiones nucleares en el estudio de las sociedades; así como una serie de consecuencias perfectamente digeridas y relativas al origen de lo humano, al cruce cultural, a la diversidad de las costumbres y a los cambios de las subjetividades en el encuentro mutuo. Ni que decir tiene que surgen también, al mismo tiempo que todo eso, una enunciación identificable y unas formas explicativas inaugurales con

[35] "It has become a convention in dealing with the historical careers of the social studies to fix their birth dates somewhere in the nineteenth century [...]. This is unfortunate. The study of man in the Western World is not young. It is one of the oldest subjects of serious thought. Neither sociology nor anthropology sprang *de novo* and fully formed from the reflections of their presumptive fathers, Augusto Comte and Sir Edward Burnett Tylor; and even those bold spirits who have recently traced the antecedents of two disciplines as far as back as the eighteenth century –to the Encyclopaedists and the Scottish moral philosophers- have reached back only part of the way" (Hodgen 1971: 7).

las que ordenar en "tesoros, relaciones, crónicas, historias, tratados, manuales, cartas" el ingente material recopilado sobre la otredad americana[36].

Si esto es así, la cuestión radica ahora no tanto en delimitar la verdad o racionalidad, la intervención, manipulación o censura de la información inquirida, como la habilidad y conveniencia de esos sistemas expositivos. ¿Existe un prediscurso propio de esta preantropología humanista? Si el teórico de la condición discursiva etnográfica, James Clifford, considera cada escritura de un antropólogo como "invenciones *ad hoc*", momentos aislados que no pueden encararse en tanto análisis sistemático de los modos y estilos en la representación de esta ciencia, también reconoce cierta oferta que late en ella de un instrumental y una lógica operativa. Cada escrito de campo se delimitaría en tanto una peculiar caja de herramientas, en el sentido que Deleuze o Foucault la entienden: el lugar no de una teoría sino de una teorización sólo a partir de su prueba, confronto y ejercicio inmediato y, por tanto, no lugar de la hermenéutica, sino de la episteme.

Esta aceptación de la naturaleza heurística y repentista –casi improvisada e inmediata, añadiríamos– del documento etnográfico no resuelve, sin embargo, la desestabilizadora cuestión que sigue persiguiendo a Clifford. Es evidente que en dicho documento se cifran casi siempre interpretaciones culturales, por muy espontáneo que lo imaginemos. En consecuencia, Clifford no tiene otra opción salvo preguntarse cómo puede ser que el texto del etnógrafo transforme una experiencia nada dócil, una experiencia huérfana y salvaje, en un informe, diario o rendición de cuentas que forja autoridad. Y además cómo ese encuentro peculiar que lo inicia –extraño, impreciso, irregular e *impregnado de relaciones de poder y de intereses personales*– puede organizarse y promocionarse en tanto la versión aceptable, la más informada y discreta, de una otredad que, además, para mayor contradicción, lo ignora o lo desoye[37].

---

[36] "The sixteenth- and seventeenth-century literature, wich laid the foundation of modern anthropology, comparative religions, anthropogeography, and many other related studies, exhibits the emergence of what must be regarded as scientific method in the study of culture and society: first, in a definition transition from the motive of entertainment to that of organized inquiry; second, in the more or less clear statement of questions or problems of importance; and third, in the choice of organizing ideas to be employed in dealing with the problem of the origin of man, the diversity of cultures, the significance of similarities, the sequence of high civilizations, and the course of the process of cultural change" (Hodgen 1971: 8).

[37] "Si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito

En cuanto a motivaciones varias, comprendidas las más aviesas, el proto-antropólogo del XVI no estaba carente en absoluto de estímulo, dentro del intercambio intercultural que le tocó vivir: sin duda, el menos previsto de la historia y cuya revolucionaria novedad le convierte en paradigma excepcional, en el *no va más* del diálogo etnográfico. Por ende, la escritura surgida de este encuentro en el límite tuvo que organizar la rareza del acontecimiento en una forma autorizada y en una retórica de consenso.

De darse ya a finales del XVI, el texto antropológico tendría que ser un discurso exhaustivo, con una urgente necesidad de plenitud semántica: el mundo nuevo se abre inconmensurable y todavía no dicho ante una enunciación que ha de corresponderle en abundancia. El texto que se le destine será un texto ordenancista que habla del otro por extenso, aun para preservar la estabilidad del yo. En la reiterativa, excesiva y monumental relación de ritos que recopila Cristóbal de Molina, la catalogación se impone sobre la narración, tratando de beneficiarse de la comodidad utilitaria del inventario que colecciona materiales del archivo o entradas de la enciclopedia, pero sin distribuirlos e intervenirlos sincrética y argumentativamente.

Si es principio de la narratividad el esquematismo y la economía estructurada de sus funciones[38], la pasión acumulativa del catálogo se impone sobre el relato en un abusivo *deber decir*, incluso si no hay materiales. Así, cuando Molina abre un calendario de ritos según la época de su ejecución –"la forma de los cultos y sacrificios que en cada mes del año hacían" (p. 47)–, descubre que en enero no hay festividades –"no tenían fiesta particular ninguna en él" (86)–, pero lo consigna igual, con la precisión redundante de que nada se hace en esos días. Igual le ocurrirá en febrero o en marzo y procederá del mismo modo[39],

---

autorizado? ¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscrito como una versión adecuada de *otro mundo* más o menos discreto, compuesto por un autor individual?" (Clifford 1995: 42-43).

[38] "[…] sin embargo, quisiera decir que toda ficción narrativa es necesaria y fatalmente rápida, porque –mientras construye un mundo, con sus acontecimientos y sus personajes– de este mundo no puede decirlo todo. Alude, y para el resto le pide al lector que colabore rellenando una serie de espacios vacíos. Y es que, como ya he escrito, todo texto es una máquina perezosa que le pide al lector que le haga parte de su trabajo. Pobre del texto si dijera todo lo que su destinatario debería entender: no acabaría nunca" (Eco 1996: 11).

[39] "Al mes de hebrero llamavan *pachapucu.* Tampoco no entendían en más que en veneffiçiar las chácaras. […] Al mes de março llamavan *paucarguara.* Tampoco no tenían fiesta ninguna en él" (p. 86).

sin plantearse la posibilidad de obviar ese tiempo inoperante desde un punto de vista narratológico. Pero la obligación de llenar la plantilla produce esta asfixiante totalidad de los compendios, las silvas, los tesauros y los repertorios, patrones y bases para la preescritura antropológica del Renacimiento.

Al dividir ese ingente material mediante cortes sincrónicos en grupos afines –fábulas de origen, preces y oraciones, el ciclo calendárico de ceremonias, series de ritos o patrones de conducta en los mismos–, Molina dibuja los contornos de lo que James Clifford designa su *presente etnográfico* y deja traslucir una cierta conciencia de las exigencias de eficacia en una tarea que será tanto más operativa cuanto mejor se focalice cada vez en una institución, un corpus de contenido o una parcela de la totalidad cultural representada. Ésa es la instancia retórica por antonomasia de este prediscurso, tan próximo a los nuevos derroteros de la etnografía última: la prevalencia de la sinécdoque que asume las porciones observadas en el trabajo de campo como microcosmos analógico, muestra referencial de algo mayor[40].

De esta manera, cada instante ceremonial o cada creencia que Molina enfoca es tratada con el detenimiento que se destinaría a la totalidad[41]. Cada momento analizado ocupa la relevancia del conjunto, como si fuera el precipitado de una globalidad a la que, en la escritura etnográfica, sustituye.

Esta última se soporta sobre la ficción de sus posibilidades representativas; esto es, sobre la convicción –nunca puesta en entredicho– de que el yo observador puede hacerse y reconducir las categorías cognitivas de un mundo

---

[40] "Un ciclo de vida individual, un ritual complejo como el anillo de kula o la ceremonia de Naven, podían también servir al mismo efecto, al igual que categorías de conducta como la economía, la política y demás. En la instancia retórica prevalentemente sinecdóquica de la nueva etnografía, se asumía que las partes eran microcosmos o analogías de la totalidad. [...] El trabajador de campo intensivo podía esbozar plausiblemente los contornos del *presente etnográfico:* el ciclo de un año, una serie ritual, patrones de conducta típica" (Clifford 1995: 50).

[41] Las prolijas referencias y la sistematicidad con que Molina las recoge nos da una idea de un imperio inca perfectamente organizado, donde los sacrificios, ceremonias y ritualidades estaban perfectamente institucionalizadas y reguladas desde las instancias religiosas y de gobierno, y donde existía un control cuasi policial en el seguimiento de los ritos: "Y luego, por su horden, traýan el maíz de las chácaras del Haçedor, Sol, Luna y Trueno, e Ynga y Guanacauri, y de todos los señores muertos. Traýanlo en unos costales pequeños con un cantar llamado *araui*, con unos vestidos galanos, y andavan a traer el dicho máiz toda la demás jente del Cuzco, eçepto el primer día, que lo traýan los moços armados cavalleros. Quemavan los saçerdotes llamados *tarpuntaes* un cordero en sacrificio rogando al Haçedor diese siempre buenos años" (p. 87).

completamente ajeno. Ni por un momento el esencialismo en el que el protoetnógrafo se coloca duda de la fijeza y realidad de los contenidos que recopila, pero tampoco de su relevancia específica ni del papel desempeñado en el retrato presupuesto de la identidad exótica. La seguridad de la voz autoral en la captación del *estatuto ontológico de una cultura*, así como en la transmisión de sus sentimientos, ideaciones, imaginarios y emotividades, resulta asombrosa, sostenida quizá en la preeminencia que le ofrece su presencia *aquí*, en el espacio enigmático del otro incomprensible, y soportada sobre todo por un recurso poderoso, el mecanismo de su importación al *allí* del saber de procedencia. La etnografía traslada lo ignoto y lo traduce a espacios habituales, incluso en una dimensión puramente idiomática.

De hecho, la traducción es el instrumento que más y mejor emplea Molina en todas sus variantes, hasta el punto que, ejercida en aposición y parataxis, entreverada en medio del relato de un rito, incorporada en interpolaciones, hace de él un permanente etnolingüista que concibe la lengua como vehículo hacia las cosas y moldea su crónica con los rasgos de un lexicón ampliado o de un diccionario de mitos. Que este proceso sea desigual y caótico, que sea simplificador, no invalida sus hallazgos descriptivos.

Molina reduce, por ejemplo, el exotismo de aquel rito de paso de la adolescencia a la madurez, asimilándolo al proceso o ceremonia española de velar armas y nombrar caballeros. La iniciación de los muchachos incas en la vida adulta domestica su potencial extrañeza con su asimilación a una práctica social y promocional española. Que lo sagrado de la primera se secularice en cuestión administrativa no importa tanto a Molina como poder, a partir de ahí, manejar la cuestión desde parámetros familiares.

> Al mes de noviembre llamavan *capac laymi,* quiere dezir fiesta del señor Ynca. Hera una de las fiestas señaladas del año, de las tres fiestas prinçipales que ellos haçian. En aquel dicho mes armavan cavalleros y les oradavan las orejas y davan braguas, que en su lengua llaman *guara* (pp. 69-70).

No es frecuente que trabaje de esta manera, con este tipo de importaciones o transculturaciones inversas. Por lo general, mantiene la peculiaridad irreductible de los hechos. Por eso, es más rara y más sorprendente esta comparativa concreta, que obedece a un proceso muy personal y aproximativo de traducción. Se trata de lo que Lydia Fossa localizaría como *término mixto*: una entrada en el lexicón peculiar de Molina que respeta la existencia de un

vocablo nativo, pero al que se le busca un equivalente particular en castellano. Ocurre de un modo similar con los vocablos *provincias*, *carneros* u *orejones* no sólo en la *Relación de fábulas y ritos*, sino en la mayor parte de estas crónicas primeras que se articulan en una especie de castellano parcial, que versiona significantes, omite la palabra nativa pero mantiene sus significados. Es difícil saber hasta qué punto –como cree Fossa– el contenido permanece intacto, apelando todavía a la nueva lengua hallada, y qué tanto se pierde, sin embargo, en esta componenda de traducción parcial y arreglada. El resultado, un signo complejo, bilingüe a su vez, con un significante y un significado provenientes de dos códigos distintos, sería el producto peculiar de un contacto de lenguas forzado en medio del proceso histórico de la colonización[42].

Un caso distinto lo representa esa complicada voz *mitima* cuyo sentido preciso Molina evita declarar, prefiriendo explicarlo con la frecuencia de su empleo. Sin duda, es una voz casi imposible para el sistema español, en el que no se observaron por ley comportamientos similares. Polo de Ondegardo lo explica una vez en su *Relación de daños*, aunque lo usa profusamente[43]. Puede que en el momento de escribirse ambas crónicas, se sintiera perfectamente comprensible, un vocablo ya admitido y hasta lexicalizado, haciéndose innecesaria su constatación. O todo lo contrario, quizá representase un imposible hermenéutico que el cronista optaba por mantener en la oscuridad de su cita literal.

La conducta traductora de Cristóbal de Molina es, por lo tanto, imprevisible y aleatoria. Unas veces desarrolla por extenso el semantismo de alguna rareza y en otras ocasiones se abstiene de cualquier declaración: ni una vez

---

[42] "La propuesta de incluir estos términos *mestizos* se basa en la concepción misma de lo que es *el signo lingüístico, nacido de un similar conjunción de elementos diversos, como son plano de expresión y contenido* […]. En una situación especial de contacto de lenguas como es la colonización, surgen signos complejos como los que describo ahora, en los que el significante pertenece a una lengua y el significado a otra" (Fossa 2000: 144-145).

[43] "[...] cuando asi acaecia que de unas provincias venian a sembrar a otras presupuesto que todo lo que se cogia era para el Inca y se ponia en sus depositos y para lo que se gastaba en los sacrificios y ofertas de su desventurada religion siempre tenia tierra diputada para esto que llaman suyos y dado caso que de algunas partes venia la comunidad a sembrarlo y cogerlo si estaba cerca y si lejos enviaban a sus tiempos quien lo hiciese pero siempre tenian de asiento algunos indios para regaderos y guardas cuyas viviendas eran en aquellos sitios o aunque estaba en tierra ajena eran sujetos a sus caciques y no a los señores de la tierra donde residian que es otro genero de gente muy notoria que los que llamaban mitimaes porque estos salian de la sujecion de los caciques y de su naturaleza..." (Polo 15v, cit. por Fossa 2000: 145).

nos dice qué es y cómo se empleaba la coca y continuamente nos detalla la procedencia y elaboración de la chicha.

La multiplicidad y diversidad de los tratamientos, la irregularidad de las traducciones, el desorden de los recursos transculturadores, la disposición de rizoma y laberinto de una información que unas veces se prodiga y otras escasea sólo pueden explicarse desde la condición extraña y radicalmente nueva del material a tratar, desde la ausencia de códigos con que éste se enfrenta y desde una dispersión del sentido que podría verse como la consecuencia de su –prácticamente– inaugural sensibilidad etnográfica.

V. Ceder la voz y ceder el control

La versión, en concreto, de las preces, poemas y oraciones que tanta celebridad le han dado, al conformar una primitiva antología lírica inca, se realiza por parte de Molina de un modo muy libre, se arregla sin demasiada intención de literalidad científica ni deseo metódico, en un proceso imparable que ha generado revisiones permanentes y sobre la que volvieron en su momento Markham, Farfán, Jesús Lara –en su antología *La literatura de los quechuas*– o Teodoro Meneses[44].

El esfuerzo notable, emprendido por este último hasta en dos publicaciones distintas –estudiando las dudas lingüísticas, las complejidades sintácticas, las barbaridades de transcripción en el quechua de esos poemas–, revela, a través de los fracasos de sentido, la resistencia indómita de la otredad intraducible.

Resultan, sobre todo, muy curiosas las dos oraciones que Cristóbal de Molina recoge dedicadas "A todas las huacas", porque si en la primera traduce de más[45], en la segunda lo hace de menos, recopiando parte del texto inca con defectos y sin ofrecer su versión al castellano.

---

[44] "La primera de ellas [las traducciones] es la del profesor cusqueño Juan A. Rozas, inserta en *Himnos Quichuas* del Dr. Ricardo Rojas, Buenos Aires, 1937. La segunda es la del Dr. J.M.B. Farfán, publicada en la *Rev. del Museo Nacional*, Tomo XIV, Lima, 1945. Nosotros en una breve nota filológica al artículo 'La *Citua* o *Coya Raimi* del Dr. J.B. Lastres' (*Rev. del Museo Nacional*, Tomo XXV, Lima, 1956), hemos adelantado una muestra, junto con el propósito, ahora cumplido de entregar una nueva traducción de estos himnos" (Meneses 1962: 126n).

[45] Ofrezco en cursiva todo lo que Molina añade respecto al original quechua: "¡Haçedor que estáis en el cavo del mundo! Chanca Uiracochan, *que es una huaca que está en Chuquicha-*

Ahí donde Molina reduce:

> ¡O padres *huacas* y *uilcas,* antepasados, agüelos y padres nuestros (*Atunapa hualpihuana tayna apo allasto allento*), açercad el Hacedor a vuestros hijos, y a vuestros pequiñitos, y a vuestra flor; a vuestros hijos deldes ser para que sean dichosos con el Hacedor como vosotros lo soys (36).

Farfán, por ejemplo, completa:

> 1. ¡Oh, Señor único de la tierra! ¡Señor único de las profundidades! 2. ¡Haya santuarios y antepasados! diciendo, creaste 3. los grandes antiguos mayores (?) tayna allasto allonto (?) oh, Señor! "¡Haya (santuario) tierra-abajo, cielo-arriba!". 4. Establezca dentro-tierra cabeza mayor 5. Dime "¡Sí!" 6. Dime "¡heme aquí!. 7. ¡Que esté salvo y en paz, Señor, con mantenimiento, con labradores, con maíz, con llamas, con todos los conocimientos! 8. ¡No nos sueltes a todas y varias clases de desgracias, de (a) todas ellas, de la maldición, de la servidumbre y del encantamiento!

Y, por su parte, la versión de Teodoro Meneses tampoco tiene mucho que ver:

> ¡Oh Huiracocha que rocías la tierra! ¡Oh Huiracocha que rocías bajo tierra (en ultratumba)! 2.Creador, ordenaste que las huacas sean sagradas. 3. ¡Oh Gran Señor que aglomeras diligente nevadas y granizos! ¡Oh Huiracocha, que ordenaste existan el mundo de abajo este mundo nuestro y los cielos! 4. ¡que colocaste las sombras en el mundo subterráneo! 5. ¡Atiéndeme! 6. ¡Concédeme! 7. Estaré en paz y salvo, oh Huiracocha, con víveres: con cultivos de maíz, con *mincas;* con llamas y con todo cuanto hay 8. No nos sueltes a todo género de desgracias y engaños; a maldiciones, sortilegios y maleficios (1964: 107).

---

ca, adonde estava Mango Ynga. Atun Uiracochan, *que es en la huaca de Urcos. En ésta estava un águila y un alcón de bulto de piedra a la puerta de la guaca, y dentro estava un bulto de hombre con una camisita blanca hasta en pies y los cavellos hasta la cinta; y los bultos del águila y alcón, cada día a mediodía piavan como si estuvieran nuevos; y los camayos deçían que porque tenía hanbre el Uiracocha píavan; y les llevavan las comidas y las quemavan. Diçen que heran hijos y hermanos d'éste Corcos Uiracocha, Apotin Uiracochan (está en Amaybamba, detrás de Tambo), Urusayua Uiracocha (en el mismo pueblo), Chuquichanca Uiracochan (es en Huaypon).* Vosotros, al Haçedor que está en los fines del mundo […] conçeder que las jentes y tierras siempre sean prósperas, ora se'andando con el Açedor dentro o fuera del çielo" (p. 61).

Se trata de la oración más espinosa del conjunto, ante la que este quechuista parece sentirse derrotado[46]. El problema es la excesiva connotación con que la oración se carga: hay referencias indigenistas y connotaciones agrarias que resultan demasiado impositivas sobre el texto, anacrónicas y un poco descabelladas, si bien parecen las únicas factibles. Porque, curiosamente, es la versión literal la que resulta imposible de establecer y Cristóbal de Molina procede, como hemos visto, no traduciendo. El espacio en blanco de los cuatro últimos versos que elude dejan lugar a la voz original en quechua y el autor etnógrafo se borra ante el candado mudo de un texto intraducible.

El ventrilocuismo en que la antropología más positivista incurre a veces y que aquí fracasa surge con la pretensión de certificar la intachable fidelidad de los testimonios transmitidos, aun cuando suponga otra forma ficcional de transacción. Detrás sonaría una especie de alegato de honestidad y de no manipulación, que cree ofrecer la presencia directa de un *aquí* incomprensible, incluso al alto coste de la disolución de la autoridad etnográfica.

Para que la escritura ceda y vierta directamente la relación desde la voz del chamán, del sacerdote, del otro desconocido, tiene que producirse una crisis o *efracción* de la enunciación rectora. La cuestión no deja de ser grave porque quizá entonces, junto con ese episodio de autoría cedida, se viertan también al texto-receptor las tonalidades, matices, los códigos de verosimilitud o filtros de verdad del relato ventrílocuo y la escritura antropológica pierda parte de sus recursos de legitimación y categorías cognitivas. Es muy notorio que, en ese momento, no contemos con rastros, marcas o guiños para delimitar las voces y su responsabilidad en la coherencia real de lo transmitido; o, al menos, nos detengamos un instante en la extraña superposición que se genera. Cuando Cristóbal de Molina repasa los modos de exorcismo y adivinación entre los incas, cuándo ordena los diferentes augurios y las clases de los hechiceros, califica algunos de especialmente endebles, de menos fiables, de más falibles o menos "tenidos por verdaderos" entre el crédulo pueblo conquistado:

> Avía también otros hechiçeros que tenían a cargo las *huacas,* entre los quales avía algunos qu'entre algunas d'ellas havlavan con el demonio y reçevían sus res-

[46] "Hemos intentado la traducción de este párrafo muy oscuro del texto y dificilísimo para todos los quechuistas, por la concurrencia de varios epítetos del dios Huiracocha, los mismos que pudieron ser mal transcritos desde Molina" (Meneses 1964: 107).

> puestas y deçían al pueblo lo que d'ellos querían saber o particularmene a las personas que se los yba encomendar, aunque pocas veçes davan respuestas verdaderas[47] (p. 46).

Es evidente que no podemos atribuirle a él esta consideración –para él todos serían errados y fraudulentos–, que sorprende en su dicción cristiana de repente esos criterios de verdad aplicados a las "yerronías" del indio, como si éstas pudieran entrar en la jerarquía de la certeza católica. Por un momento, el discurso se desdobla en la ambigüedad de una atribución, porque durante ese breve instante de pérdida autoral ¿quién habla en él?

Ese minuto de desatención permite la completa cesión al conjunto de categorizaciones con que se maneja la otredad que el cronista investiga y ordena; una otredad que se deja oír a través de sus dudas, creencias, debilidades. Constituye apenas un momento de distracción del autor-rector del informe que elude transmitir juicios, informaciones, argumentos propios, para referir, descuidado por una milésima de segundo, la pura y más crédula subjetividad del otro[48].

Y si bien esto pudiera funcionar en calidad de un artificio, de constructo estilístico o simulacro retórico, e incluso aunque no fuera así –si de buena fe creemos que el *aquí* del informe etnográfico se abre y se ofrece a la representación directa y sin mediaciones de un *allí* exótico, que dicha transacción se

---

[47] Un folio antes también reiteraba: "Avía otros que llamavan *uirapiricoc,* los quales quemavan en el fuego sevo de carneros y coca, y en çiertas aguas y señales que hacían al tiempo del quemar, vían lo que avía de suceder, y al que los consultava se lo deçían; éstos eran los menos temidos porque mentían siempre" (p. 45).

[48] Si lo atribuimos a una opinión nativa –un juicio de valor del otro testimoniado–, estaríamos ante lo que Victor Turner detecta como una interpretación ideológica del indígena sobre su propio bosque de símbolos. Así, por ejemplo, él sospecha que los ndembu discrepan en cuanto a la realidad mágica del árbol de la leche en el que descansa el rito culturalmente más importante de la tribu, pero aceptan casi exegéticamente el papel cohesionador que cumple. "Yo estoy convencido de que mis informantes creen sinceramente que el árbol de la leche sólo representa los aspectos cohesivos, unificadores de la organización social ndembu. Igualmente estoy convencido de que el papel del árbol de la leche en situaciones de acción, en las que representa un centro de grupos específicos en oposición a otros grupos, forma un componente igualmente importante en su sentido total" (1980: 28). Victor Turner insiste en la importancia de este tipo de testimonios *disidentes* y en la dificultad de su captación en la encuesta antropológica.

realiza sin costes y en cambio con rendimiento no fingido, con un suplemento de verdad[49]–, lo cierto es que no deja de ser textualmente perturbador.

Porque, tanto en un ejemplo como en otro, en la oración no traducida como en el crédito de fiabilidad merecido por los hechiceros –casos citados y ofrecidos por Molina aun en contra del propio sistema axiológico–, nos encontramos ante situaciones enunciativas que complican el texto enunciado hasta la disolución, heterogeneidad y conflicto irresoluble de sus intenciones.

Es cierto y notable en esta crónica lo que el antropólogo moderno admite no sin resistencia: que cualquier "aparato metodológico –sujeto a la capacidad discursiva destinada a seleccionar términos para nombrar algo y conformar nomenclaturas– parece una construcción demasiado rígida para negociar con la volatilidad mítica" y que ésta, aprehensible a través de un juego de símbolos y ritos todavía más volátiles si cabe, subraya casi radicalmente cómo apenas y no sin pérdida "puede pasar por una epistemología digestiva que la reduzca a sí misma"[50].

Al aproximarse, siquiera mínimamente, al *ethnos exótico*, la textualidad se desordena, se desestabiliza, incapaz de negociar con la realidad distinta de un *sujeto otro*. Ese desborde demuestra la particular asistematicidad del material mítico que genera de continuo suplementos, se disemina en variantes; pero también la ineficacia del discurso que se le destine.

Lo que testimonia el descompensado relato de Molina es el alto grado de desajuste que los mitos, las creencias, los sentimientos y los miedos de alguien

[49] "There is ethnographic ventriloquism: the claim to speak not just about another form of life but to speak from within it: to represent a depiction of how things look from *an Ethiopian (woman poet's) point of view* as itself an Ethiopian (woman poet's) depiction of how they look from such a view. There is a text positivism: the notion that, if only Emawayish [the Ethiopian woman poet] can be got to dictate or write down her poems as carefully as possible, then the ethnographer's role dissolves into that of an honest broker passing on the substance of things with the most trivial of transaction costs. There is dispersed authorship: the hope that ethnographic discourse can somehow be made *herteroglossial,* so that Emawayish can speak within it alongside the anthropologist in some direct, equal, and independent way; a There presence in a Here text" (Geertz 1988: 145).

[50] "Éste es un territorio donde se pone en juego la reflexión narcisista de un conocimiento, que pese a su gesto hacia la otredad, regresa al centro ontológico del autor. [...] Cada intento por acercarse al *ethnos* exótico se topa con la irreductibilidad, porque los lenguajes que se pretenden organizar cobran vida y manifiestan la tendencia a la combinación; pero tal vez sea más atinado subrayar que el *ethnos* no puede pasar por una epistemología digestiva que lo reduzca a sí misma" (Weisz 2003: 135).

ajeno y distinto introducen en metodologías, pensamientos consensuados o lógicas establecidas. El pensamiento salvaje[51] que se insinúa detrás de todo acervo nuevo de mitos parece reclamar una parecida composición de bricolaje y caos en los documentos que lo testimonien.

Pero no podemos negar, con todo, que estos huecos de sentido, estos deslices de traducción, las reiteraciones y discordancias de un discurso sin norte obedecen también a una sintomatología imperial. Sus tensiones son efecto y consecuencia de una lucha por reajustar lo que pasa en un lado a aquello que se decide en otro: un complicado zarandeo escritural que intente obedecer a un programa externo y a su retórica.

Quiero decir que, por muy protoantropológico que se quiera, el informe de Molina sirve a una causa que imprime sus exigencias en la escritura hasta hacerla incurrir en discrepancias o revelar sus fallas.

VI. Instrumentos imperiales y disidencias nativas

Es evidente que el dominio y conquista de las Indias reclamó una completa información contrastada del territorio. El discurso protoantropológico a que da lugar no desplegaría entonces sino otra forma de violencia. Y el diálogo con el nativo se podría articular en tanto estrategia en la que se le revela al colonizador, a la vez, el inestimable valor del conocimiento en la conservación de lo conquistado.

Incluso más allá de este espurio empleo de un encuentro, una conversación, una encuesta o un trabajo de campo con finalidades imperiales, la producción misma del saber "implica conquista". Y si, como señala José Rabasa parafraseando a Nietszche, "la libertad podría ser un invento de las clases dirigentes", la investigación etnográfica sería también una magnífica invención conquistadora[52].

---

[51] Para Clifford Geertz, Lévi-Strauss es uno de estos antropólogos comprometidos en la definición de un proyecto de registro del intelecto humano. Incluso su propuesta de un "pensamiento salvaje" que opera a la manera de un *bricoleur* primitivo obedece a un esfuerzo notarial de estructuración del mito y la fábula. (Lévi Strauss 1964 y 1968: 15; Geertz 1988).

[52] Cito por extenso la estupenda argumentación de Rabasa en *Inventing America*: "One readily grasps the image of the anthropologist as conqueror in the equation *knowledge is power*. But even before the misuse of knowledge for imperialistic purposes, the production of knowl-

Que la superficie del discurso de ella derivado –discurso manipulador y dominante– se abra luego, se pueble de intersticios y fisuras por donde emerge la voz sometida del otro, por donde se infiltra un enunciado distinto, una disidencia textual, sólo es la demostración palpable de la paradoja que la alteridad conlleva y del grado elevado de conflictividad y enfrentamiento que la empresa entraña en sí misma.

Las crónicas de los españoles en los Andes ejemplifican desde el principio esta condición de conflicto que el descubrimiento supone para la escritura tensionada, roturada, dividida y esquizoide que se lo proponga como motivo.

De hecho, ése era el signo por antonomasia que caracterizaría, según Cornejo Polar, las relaciones de Indias. La contradicción, en este género, resulta fundacional, cuando los signos internos de una esquizofrenia incurable aparecen incluso en manifestaciones bienintencionadas o armónicas, formas neutras que repentinamente dejan entrever en lo implícito de su tejido la aparición amenazante de lo *heterogéneo.*

Por ello, Cornejo no cree en la utilidad del dialogismo bajtiniano para estudiar esas disimetrías, ni siquiera en su versión de polifonía "vasta y discordante", para elevar, en cambio, el análisis de dicha oposición a objetivo primero del pensamiento crítico andino[53], resultando el recuento de las simi-

---

edge already entails conquest. In the spirit of Nietzsche's assertion that the concept of *liberty is an invention of the ruling classes,* this chapter shows how ethnographic dialogue was an invention of the conquistadores" (2008: 85). La cuestión es que diálogo y trabajo de campo como modos de autorización etnográfica sirvan a la autoridad imperial. De ahí que estén abocados a, forjando saber, generar dominio: "In the context of anthropology, dialogue with informants in fieldwork is the most prevalent form of acquiring information. [...] In the case of Cortés we find an openly stated understanding of the uses of dialogue for conquest as well as comprehension of the power of knowledge [...] where communication itself corresponds to a mode of conquest. Thus we may associate the two primordial elements of ethnography –fieldwork and writing– with domination" (2008: 84 y 90).

[53] "De este modo, la convergencia homogeneizante que cuidadosamente teje en el discurso explícito, como discurso de la armonía, se deshila en subyacente, apenas implícito, donde lo vario y contradictorio, lo heterogéneo, reinstala su turbadora y amenazante hegemonía [...]. Para decirlo en grueso: inclusive cuando se trata de una oposición tan radical como la que enfrenta la oralidad con la escritura, y a las discordantes racionalidades de la historia que son mutuamente incompatibles, la única opción del pensamiento crítico consiste en asumir como objeto de conocimiento esa oposición, como contradicción radical o como ríspido contraste" (Cornejo Polar 1994: 99 y 88).

litudes y la isotopía de la relación nunca tan productivo como la constatación de su falta y la nómina de las divergencias.

Se trataría entonces –dentro de una especie de *semiótica tensiva*– de vislumbrar los instantes de separación, instantes –tanto para el mundo hispano como para el inca– de *mutuo rechazo*, las apariciones de una radical *otredad,* acompañada de irreductible incomprensión, en lugar de los intentos de hibridación difícil y de traducción entre ambos[54]. De hecho, parece la única tecnología posible para entender textos que, si no claramente de resistencia, al menos la testimonien desde la dinámica del poder. Las crónicas que, construidas para el imperio, recopilan los levantamientos indígenas y las oposiciones a la colonización, suelen resonar con un momento de oposición, una peculiaridad ajena, una propuesta ideológica nativa, a veces tan sutil como apenas estilística, en la que puede escucharse hablar el mundo del insurrecto, en contra incluso de la propia crónica.

Por homogénea y monolítica que sea, ésta debe recoger el rumor de la enemistad autóctona alzándose. Al incorporar ese material de insobornable distancia con el espacio homologado del escrito conquistador y aunque sólo lo constate, consigue hacerse levemente extraña, desigual e impropia, desconocida incluso para sí misma.

VII. Formas indígenas de ocultación

Sobre la piel de un imperio *superficialmente unificado en lo ideológico*, surge repentinamente lo disidente que logra hacerse oír a través de técnicas de disimulo negativo, de tácticas de engaño, como armas de lucha antihegemónica o estrategias defensivas, como únicas respuestas posibles, por otra parte, para el sujeto dominado.

Fernando Rodríguez de la Flor (2005: 71) describe el amplio espectro de dichas técnicas, que podrían cubrir desde el fingimiento y la ocultación silen-

[54] "[Cornejo Polar] postula que el estudio de la contradicción debe ser objeto principal del análisis de los discursos. No debe apuntarse tanto al estudio de la coherencia, de las homogeneidades significativas, de las isotopías, sino de los antagonismos. En esta dirección analítica, Cornejo coincide con Slavoj ?i?ek, quien desde el psicoanálisis lacaniano y desde el marxismo asimismo propone centrar el análisis cultural y de los discursos en la determinación de los antagonismos. Orientación que ahora puede encontrarse también en la semiótica tensiva, tal y como la desarrolla Claude Zilberberg" (López Maguiña 2003: 33).

ciosa –seguir privadamente practicando los usos y credos previos– hasta el rumor activo –la difusión peligrosa de una rebeldía íntima, de un estado secreto de sublevación– del que las crónicas se hacen eco junto con la sorpresa por sus desestabilizadoras consecuencias.

Es la conducta colonial impositiva la que genera al *hombre oculto*, para sustituir en el imaginario español la figura inicial de un indio ingenuo, revestido naturalmente y sin doblez de una bondad párvula, que ahora se quebranta con el descubrimiento explosivo de su eficacia simuladora. Inaplicable entonces aquella metáfora del padre Las Casas que miraba a los nativos como los corderos del mandato crístico, entre los cuales debían ir los apóstoles armados del imperio bautizando, el nuevo indígena, disimulado y artero, se ofrece en tanto símbolo velado –emblema él mismo en clave– y objeto a descifrar en un proceso no siempre simple, a veces casi policíaco, que la crónica escenifica como una inquisición de la verdad.

Así, ocupa en efecto los folios finales de la *Relación de ritos y fábulas* de Cristóbal de Molina la denuncia de una rebelión religiosa confusa y soterrada, el levantamiento del Taqui Onqoy, del cual el cura párroco del Cuzco ofrece una de las más importantes referencias, pero también uno de sus más desequilibrados momentos narrativos.

Molina reserva para el final lo que podría haber sido motor de una vasta y brillante operación extirpadora y la presenta mediante testimonio interpuesto. Él, que comúnmente evita dar el nombre de sus informantes, reproduce las palabras de una fuente cuya identidad precisa, esta vez, sin escrúpulos:

> En la provincia de Parinacocha, del ovispado del Cuzco, el dicho Luis de Olivera, vicario de aquella provincia, entendió que no solamente en aquella provincia, pero en todas las demás provinçias e ciudades de Chuquicaca, La Paz, Cuzco, Guamanga, y aun Lima y Arequipa, los más d'ellos avían caýdo en grandísimas apostaçías, apartándose de la fe católica que avían reçevido y bolviéndose a la idolatría que usaban en tiempo de su ynfidelidad (p. 94).

Molina, a partir de ahí, se supone que reproduce lo que Olvera ha testimoniado que dicen los indios: se trata, por lo tanto, de un discurso diferido y que se repite por parte del que, hasta entonces, se había presentado como intérprete directo de las informaciones indígenas. A esta ambigua serie narratológica de sujetos de enunciación problemáticos se añade el que, en contrapartida, Molina ni mencione al verdadero descubridor y perseguidor del

asunto, Cristóbal de Albornoz, para cuyo expediente de promoción y probanza de méritos él mismo testificara en 1577[55].

La trama, que de este modo se urde en paralelo al propio entramado herético, acumula sus misterios complicando con un último capítulo, que parece "claramente una adición al texto"[56], una crónica ya desde el principio acumulativa, irregular y desordenada, por lo que ese punto final indeciso sólo reduplica su caótica condición de escritura aditiva.

Más allá del enigma textual que supone dentro de la *Relación* de Molina, la naturaleza histórica de la extraña herejía resulta más que dudosa. No sólo carece de un foco concreto, de una localidad y un momento datable, sino que es imposible determinar sus verdaderas dimensiones, restringida a un problema menor y local en unas versiones o, en otras, magnificada a conflagración milenarista en la que la suerte española quedaría seriamente comprometida. Los rasgos que la caracterizan se aparecen ante el extirpador de un modo paulatino. Su irrupción en el escenario andino es más sucesiva que violenta, atendiendo a una conformación progresiva y a una definición poco a poco más precisa. El juego de documentos cruzados la consigna oscurecién-

---

[55] Probablemente su fuente más directa en la cuestión fuese Olvera y su versión procediera de lo que le refiriese éste (Ramos 1993: 151). Para un mejor juego textual, ofrezco parte del testimonio de Olvera en las *Informaciones* de servicios de Albornoz, tomadas en Cuzco en 1577: "[…] y en la dicha visita el dicho canónigo Cristóbal de Albornoz halló una nueva seta que estava sembrada por toda la tierra entre los yndios e naturales della que llamavan Taqui Ongoy, y el fudamento della fue aver creído los yndios en general que todas las guacas del reino, quantas avían quemado los cristianos e destruído, avían resuçitado y estavan repartidas en dos paretes, las unas con la guaca Pachamama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos, a todos lo quales estavan henojados con los yndios porque se avían vuelto cristianos, e que si querían los yndios que no les viniese enfermedades ni muertes sino toda salud y aumento de bienes que renegasen del cristianismo que avían resçevido e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni se vistiesen cosas de Castilla […]" (Millones 1990: 178-179).

[56] Gabriela Ramos afirma esa condición de adición al texto (1993: 158), documento añadido con prisas y sin coordinación al informe de un movimiento tan oscuro como sus referentes y, detrás del cual, Henrique Urbano lee una simple e interesada táctica de promoción personal por parte de Albornoz: "Él [Albornoz] da por sentado que perseguir y extirpar idolatrías es la prueba de su capacidad política y administrativa. Todo parece indicar que no tiene más méritos que esos para postular sus cargos. En este caso, el Taqui Onqoy es el arma para sus luchas burocráticas y para sus intereses" (1993: 26).

dola, dándole una naturaleza escritural especialmente ambigua y haciendo de su recuento e información un laberinto ante todo de textos y de referencias[57].

VIII. Descripción imposible de una apostasía oculta

En este complicadísimo asunto de la rebelión de las huacas, el visitador eclesiástico, enviado a extirparlas, tiene que proceder con astucia, hasta que descubre que su adoración se organiza siguiendo la cartografía sagrada inca. Los lugares de escondite de las piedras, huesos y objetos venerados se distribuyen según líneas radiales –los *ceques*– que parten del corazón, Cuzco, y continúan hacia el norte, el sur del Tawantinsuyo, atravesando con frecuencia lugares de minas, huecos en montañas, focos de fe prohibida y de beneficios económicos. Las explotaciones de Vilcabamba y Potosí se descubren de este modo, persiguiendo herejías con el mapa en la mano de las antiguas prácticas[58]. Una vez establecido el método, Cristóbal de Albornoz, el que más concienzudamente lo aplica, alecciona a otros sacerdotes como alumnos en esta exégesis exploradora del ocultamiento indígena[59]. La palabras *entender* y *comprender* –sinónimos de *oír*, *escuchar*, pero también de *colegir*, *percibir*, *desentrañar*– con que Cristóbal de Molina en su *Relación de las fábulas y ritos*[60] describe el hallazgo de estas huacas rebeldes

---

[57] Para el milenarismo del Taqui, véanse Watchel (1997) y Duviols (1971), que trabaja sobre todo con Molina, aunque Zuidema (1965) sostiene una especie de milenarismo de signos andinos y Curatola (1977) establece su relación con movimientos mesiánicos en cultos de crisis. Para Cock (1997) la cuestión no rebasa el ámbito regional, algo que MacCormack (1991) pone en duda y Stern (1982) matiza: si bien profundamente arraigado en Huamanga, el movimiento acaba implicando la búsqueda de identidad por parte de todo un pueblo. Para un compendio crítico impecable de la bibliografía de la cuestión y para la construcción progresiva de la sublevación religiosa, véase Ramos (1993: 158 y ss.).

[58] Carmen Salazar Soler describe esta distribución ritual de las huacas: "Les Incas en alignent le long d'axes imaginaires, les 'ceques', qui partent depuis la ville de Cuzco, dans toutes les directions. Un schéma semblable est appliqué à partir d'autres villes du territoire. Connaissant cette topographie sacrée, les Espagnols peuvent repérer les 'huaca'. Pour les détruire, certes, mais l'analyse de la documentation coloniale semble aussi suggérer qu'elles ont été utilisées par les conquistadores pour découvrir les principales mines préhispaniques" (Salazar Soler 2001: 41).

[59] Albornoz (1988).

[60] La *Relación* de Cristóbal de Molina (1574-1575) constituiría el principal testimonio, junto con las *Informaciones de méritos y servicios* de Cristóbal de Albornoz para documentar aquella herejía que conmovió Ayacucho, Huancavelica y Apurímac (Varón 1990: 333).

y el desmantelamiento del engaño herético por parte del vicario del Cuzco, Luis de Olvera –el primero que *entendió* la peligrosidad del fenómeno–, permite suponer, en la intervención de éste, una suerte de hermenéutica forense, una dimensión interpretativa e *inquisitorial*, además de un gesto censor y punitivo.

Bajo el espejismo de la cristianización débil que indignara tanto a Albornoz en la región de Huamanga y a Francisco de Ávila en Huarochirí[61], el autóctono americano se asimila a los comportamientos dobles de las demás minorías sometidas –judíos o moriscos que también callan bajo el baño leve de un bautismo rápido– y como ellas coloca también el pequeño ídolo en las andas de la procesión del Santísimo Sacramento, fingiendo la devoción a éste que pueda proporcionársela a aquél, para continuar así adherido a una fe antigua y, como resultado, vuelta extrema, secreta, subversiva e interior[62].

Así, también las creencias incas sufren modificaciones en contacto con la religión que las prohíbe. Algunos rasgos de simbiosis o mimetismo con el conquistador pueden percibirse en la rebelión de las huacas o Taqui Onqoy que vinculaba levantamiento y divinidades, coaligadas en una organización paritaria de ídolos, en solidaridad contra el enemigo común. Con ello, el triunvirato inca y estatal –Inti, Illapa y Viracocha– se veía sustituido por una federación de deidades locales que hacían causa común, distribuidas "[en] dos partes: los unos se avían juntado con la guaca Pachacama y los otros con la huaca Titica" (p. 96)[63].

---

[61] "Le scandale des idolâtries de Huarochirí relança l'opportunité de sévir de façon plus rigoureuse. Dès 1611, une violente campagne d'extirpation des idolâtries fut menée au Pérou dans plusieurs régions de la sierra [...]. Partout éclaitait au grand tour la 'duplicité' des Indiens, qui n'hésitaient pas à superposer leurs rites aux fêtes chrétiennes ou à dissimuler des 'huacas' derrière les autels des églises" (Bernand 1993: 313).

[62] "El discurso dogmático señala, pues, el escándalo que produce aquella que considera asunción falsa del cristianismo, y lo hace matizando con ello la fractura incomponible de mundos que no pueden ser finalmente reducidos a la unidad de un planeta católico (como predicaba Campuzano y Sotomayor y otros): *Y ha llegado a tanto esta disimulación o atrevimiento de los Indios que ha acontecido en la fiesta del Corpus, poner una Dacha (ídolo) pequeña en las mismas andas al pie de la custodia del santísimo sacramento.* Una obstinada preservación de la identidad oculta, combinad con una adhesión meramente superficial al orden transgresor, es la doble estrategia disimulada con que responden los indígenas a la invasión de su mundo" (Rodríguez de la Flor 2005: 176). La cita corresponde al padre Arriaga, el más conspicuo y brillante extirpador de las herejías del Perú.

[63] Franklin Pease es el primero en detectar el cambio radical que eso supone para el propio sistema indígena: "[...] al iniciarse la conquista comenzó simultáneamente la evangeliza-

La herejía, exitosa probablemente en virtud de su democratismo celeste, ofrecía un regreso de los dioses, ahora reencarnados ya no en montañas, animales u objetos como en el pasado, sino en los propios individuos rebeldes. Ésta era sin duda la novedad más significativa: que las huacas –comenta Cristóbal de Molina– "no se metían ya en las piedras, ni en las nuves, ni en las fuentes para hablar, sino que se yncorporan ya en los yndios [...], que temblavan y se rebolcavan por el suelo [...], y le deçían que qué avía y sentía y respondía que la guaca fulana se le avía entrado en el cuerpo" (pp. 96-97).

Hambrientas por falta de sacrificios, desheredadas y carentes de oraciones, las huacas andan revueltas y enloquecidas por el aire, reclamando sus "comidas y mantenimientos" para acabar tomando posesión en la carne de los indios bautizados, a los que hacen danzar con un movimiento febril y convulsivo –Taqui Onqoy significa, literalmente, "enfermedad del baile"–.

La herejía anunciaba, por lo tanto, una proximidad de los ídolos –la huaca podía encarnarse hasta en niños y en jóvenes– que dotaba de una dimensión social y casi doméstica a la vieja fe, por contraste con el dogmatismo frío y la oficialidad del nuevo culto católico, órgano y brazo de poder del imperio.

El principal profeta del levantamiento, Juan Chono o Chocne[64], llevaba su propia huaca al lado, en una canasta que se desplazaba flotando y que alternaba de este modo con los vivos. Frente al absentismo hierático del panteón cristiano, frente a su silencio institucional, las huacas mantenían un contacto continuo, oral y corpóreo con sus adeptos, a los que se dirigían con fingidas voces interiores. En cambio, ante el pueblo levantado, los sacerdotes rebeldes preguntaban a la cruz sin obtener respuesta. Si *el palo no decía nada*, las huacas hablaban largamente –el extirpador Ávila se tropieza, en concreto, con una que lo hace, si confiamos en su propio y misterioso testimonio–[65]

---

ción cristiana, y los hombres andinos tuvieron que aceptar el cristianismo como culto oficial que desplazó al solar del Cuzco, al mismo tiempo que aceptaban la ruptura de un orden sagrado, de su mundo; pero este reemplazo del Sol, por el dios cristiano no incluyó a las demás divinidades andinas distintas del Sol. Esto quedó comprobado cuando a los treinta años de la invasión se descubrió el movimiento del Taqui Onqoy" (Pease 1973: 70).

[64] Urbano explica la función de este líder como "anticipador de la solución al conflicto surgido entre dos grupos que deben constituir la nueva sociedad, fundada ya no en el rechazo de uno de ellos, sino en la integración de elementos de ambos grupos" (1974: 172).

[65] "Coloquè el Santiſſimo Sacramento en San Damián, que haſta entonces no lo eſtaua; de aquí ſali à la Dotrina de Mama, con los dichos Padres de la Compañía donde hubo grande ſuma de Idolos, y vno que hablaua, fuera del que aquí manifestó aquel indio Hernando Pauccar" (46 r).

desde las gargantas de los hechiceros o desde el corazón del indígena converso[66]. De nuevo un régimen básicamente oral batallaba con la escritura en tanto forma lejana, diferida y ausente de comunicación. La oralidad misma, manifestación en sí de lo cercano e íntimo que se expresa, pasaba a ser otro elemento de diferencia y confrontación.

De hecho, los hechiceros parecen saber que el grueso de su guerra se dirime en el espacio del discurso, que el dominio reside en el control del poder del habla y, de este modo, prohíben a sus seguidores "entrar en las yglesias" para oír los sermones católicos, "ni reçar [o] acuda al llamamiento de los padres curas, ni llamarse nombre de cristiano" (p. 96)[67].

No sólo la encarnación de las huacas ofrecía paganas similitudes con el misterio central, misterio encarnado de la religión católica; además, el ritual de purificación a que las huacas obligaban cumplía con los pasos de las fiestas precolombinas, pero agregaba un proceso de confesión que, administrada por los sacerdotes indígenas, parecía un primer préstamo de rasgos entre sociedades en guerra[68]. Los indios asumían modelos y útiles del conquistador con los que enfrentársele y la oposición se libraba con tácticas tomadas y reelaboradas del oponente. De este modo, la transferencia de detalles ajenos no sirve sólo al mestizaje y la fusión. Los operadores culturales pueden promoverla para lo contrario, como un sagaz sistema de defensa[69].

---

[66] Esta contraposición culto popular-religión oficial se hacía más patente cuando se ponían frente a frente el Taqui Onqoy y la evangelización cristiana. Así lo entendieron los predicadores indígenas cuando "metían una cruz la ponían en un rincón y los tales hechiceros hablaban en la dicha casa con sus guacas y como las dichas guacas les respondían a lo que predicaban, [decían]: '¡Veis cómo este palo no habló [refiriéndose a la cruz] y que éste que nos habla es Nuestro Dios y Creador y a éste hemos de adorar y creer, a lo demás que nos dicen y predican los cristianos es cosa de burla!'" (Millones 1989: 6)

[67] "La lucha entre el Taqui Onqoy y el cristianismo parece ser ante todo por el práctico dominio de la tierra. Esa lucha postula también el dominio de los espacios sagrados y el monopolio del discurso […] donde se disputa más agudamente el poder sobre el espacio terrestre y por el cuerpo […]. Las huacas, al igual que las iglesias, están ahora ligadas al poder del habla, y sobre todo al discurso público. Pueden ahora transmitir su palabra sagrada" (Castro-Klarén 1990: 418)

[68] Millones (1989: 5).

[69] "Há, no entanto, numerosos indícios de que o cristianismo penetrara no diverso cultural dos indígenas e, posiblemente, na escatologia de alguns movimentos milenaristas. Ocelotl, por ejemplo, nâo obstante fosse muito fiel à cosmogonia mexicana, chamou de apóstolos de

Pero esta mimesis con los instrumentos conquistadores no es única y particular de los rebeldes del Taqui Onqoy y es posible descubrir otros procesos de resistencia que explotan, para ello, las similitudes entre sus creencias religiosas y la fe implantada en un ejemplo de adaptación sagaz a las circunstancias[70]. El problema para cierta óptica moderna radica, sin embargo, en precisar hasta qué punto el empleo de recursos del dominante para articular la oposición no la invalida como legítima y no la coloca, a su vez, en situación colonizada: lo que evidentemente tiene una difícil solución desde dentro de los textos, salvo que manifiesten alguna contradicción formal que delate la paradoja intrínseca de dicha situación.

La extrema postura de ciertos etnólogos que sólo admiten formulaciones defensivas, no expuestas en ninguno de los modos occidentales de expresión o debate, les permite considerar las crónicas del vencido como inconscientes hostigamientos del sistema[71]. Y, sin embargo, es cierto que la oposición sólo se hace visible cuando se articula con los gestos del opresor, desde el interior de los mecanismos que la propia opresión provee –únicos, por otra parte, que entiende– y que esta virtualidad expresiva es parte de la opresión misma, uno más de sus perversos y circulares mecanismos: así, citando casos muy diferentes, cuando algún predicador nativo de la etnia pequot utiliza la ética cristiana para denunciar racismos angloamericanos o cuando Guaman enarbola el concepto español de *guerra justa* para intercambiar el mando del poder en los Andes[72].

Christo enviados por deus aos dois mensageiros que o haviam notificado sobre a iminência do apocalipse. Juan Chocne, o líder-mor do Taqui Ongoy, pregava ladeado por duas índias chamadas de Santa Maria e Santa Maria Madalena –sinal eloqüente de que o movimento buscava apropriar-se da força do deus cristào para derrotá-lo" (Vainfas 1992: 39).

[70] "As the adoption of Christian religion by native peoples has come to be seen less as a *spiritual conquest* and more as a strategy for collective survival, scholars, including myself, have emphasized the gaps between preconquest and colonial religious belief and practice. Pre-Columbian traditions are seen to exert a constraining and directing force on how native people understood Christianity and adapted its creeds and customs to their own use" (Burkhart 2000: 77).

[71] "[…] when the colonized respond in the genre of rational debate –at least defined in European terms– the hegemony of the colonizing culture may be well on its way to istilling itself in its new subjects" (Comaroff 1992: 257).

[72] Burkhart (2000: 76).

IX. La extrañeza inasimilable

Más importante que todo eso parece ser que la sublevación montada y el retorno de los ídolos, con la consiguiente recuperación y adhesión al culto sometido, se argumentara y fundamentase –para Luis Millones– sobre una interpretación andina de la conquista, según la cual, "cuando el Marqués entró en esta tierra, avía Dios vençido a las guacas y los españoles a los yndios; enpero que agora dava la buelta el mundo, y que Dios y los españoles quedarían vençidos d'esta vez, y todos los españoles muertos y las çiudades d'ellos anegadas" (p. 96).

Millones, sin embargo, defiende la singularidad de la herejía. Desde luego, la lectura detenida de sus rasgos básicos desvela hasta qué punto modificaba estructuras previas y revolucionaba la misma realidad en la que surge[73]. En este sentido, el crítico discute intentos de asociarla a otros momentos de resistencia y en particular al levantamiento de Vilcabamba que Albornoz señala como principio del regreso de las huacas[74]. Para Cristóbal de Molina, aquel lugar especialmente reactivo tendría que ser sin duda su foco, dado que allí habían nacido antes otras muchas *yerronías* –faltas graves contra la ley de Dios– como el asunto misterioso del unto indígena.

Por los Andes centrales "corría el rumor de que los españoles habían llegado al Perú en busca de grasa humana"[75], que utilizaban como medicina para sus enfermedades. Desde España misma habían sido enviados por esta extravagante pomada, hecha de sangre y vísceras. El rumor aterrorizó a la población, replegándola en sus hogares, en sus pueblos, porque extrañándose "de

[73] "Sus conclusiones coinciden con nuestros planteamientos; parece inimaginable que Titu Cusi hubiese aceptado la reinstitución del culto a las huacas locales, culto que sus ancestros reales habían perseguido hasta épocas inmediatas a su propio reinado. Por sorprendente que parezca, una lectura detenida de los meros elementos semióticos que integran el discurso del Taqui Onqoy revela una compleja transformación de las estructuras políticas y religiosas contemporáneas a las vidas de Juan Chocne, Guaman Poma, Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz" (Castro-Klarén 1990: 417).

[74] También Teresa Gisbert, apoyándose precisamente en Molina, sostiene la misma idea: "Molina dice, refiriéndose al Taqui Onqoy: 'No se pudo averiguar de quién uviese salido este negocio mas de que se sospechó y trató que fue ynventado de los hechiceros que en Viscabamba tenian los Yngas que alli estaban alzados'. De este párrafo se deduce que había una fuerte relación entre el Taqui Onqoy y el levantamiento de Manco II" (2001: 48).

[75] Wachtel (1997: 69).

los españoles en tanto grado que la leña, yerba o otras cosas no lo querían llevar a casa de español, por dezir no los matase allá dentro para les sacar el unto" (p. 95).

La ficción propagada evocaba leyendas previas a la conquista y vigentes aun después, todas regidas por la figura vampírica del *pishtako*, el *kharisiri*, el *nakak*, el *sacaojos*, el sacamantecas, el extranjero blanco y devorador, habilitado para extraer de la carne su porción más vital[76].

Pero, sobre todo, el rumor delataba una cierta percepción que el indio podía empezar a hacerse del español victorioso. La fábula descubre, en los hábitos del invasor recién llegado, una vocación de exterminio elevada a industria, a técnicas de elaboración o almacenaje del caudal expropiado con su perfecta distribución y montaje a escala. Sospecha que lo que el conquistador consigue aquí se envía a un allí omnipotente y ausentado, del que la actuación actual no es sino una delegación para lo venidero. Percibe entonces y con extrañeza una mecánica de tiempo diferido. La aprobación del imperio reside en esa vida subsidiaria y en tránsito, construida por un poder sin rostro, que administra desde el principio de rentabilidad a largo plazo. Sobre esa percepción, el otro dominado monta su propia código de resistencia. Deja de servir a los españoles, evita acudir a sus casas, se escamotea del trabajo, paraliza el envío, boicotea la fabricación de aquella riqueza futura que es él mismo.

Sin embargo, la cuestión textual, el enigma que la crónica abre, radica en su desproporcionada reunión de idolatrías –la revolución herética del Taqui Onqoy y el caso prehispánico del sacasangres– dentro del mismo capítulo. ¿Por qué Molina vincula una herejía triunfante y masiva, una herejía de repercusiones políticas, con un mito popular, la ficción de una crema milagrosa y de una especie de antropofagia terapéutica, que extenderá su ancestral miedo más allá de la puntual mención histórica? Ambos, el mito y la rebeldía, la superstición y la insurgencia, discurren dentro del mismo campo léxico de la alimentación, dentro de una simular operación invasiva y abusiva

[76] "El personaje del *khasiri* presenta, en el tiempo y en el espacio, rasgos a la vez constantes y múltiples, testimonio de su capacidad de adaptación a diferentes contextos. La serie de términos que lo designan, variables según la región, forma un núcleo semántico coherente en sí. *Naqak* se deriva del verbo *nakay*, degollar, *pishtako*, de *pishtay*, cortar en pedazos, degollar [...]. Etimológicamente se trata, pues, de un 'degollador', cuya especialidad consiste en 'extraer la grasa' del cuerpo humano" (Wachtel 1997: 67).

sobre el cuerpo –tomado por los ídolos o por los españoles– y mantienen una analogía paradigmática en virtud del rasgo de pertinencia que se opone con su concurso. Las huacas están hambrientas y los glotones conquistadores se nutren de la grasa indígena, en imagen sucinta del proceso de expoliación colonizadora. En ésta, las viejas necesidades rituales se desatienden y la antigua religión se debilita, a cambio de una invasión que, endémica como una plaga, desertiza a su vez o anemiza los lugares que atraviesa.

La relación de Molina hilvana, por lo tanto, sublevaciones, sin jerarquizarlas ni dividirlas, sin preguntarse por la coherencia de ese hilván desproporcionado. El capítulo último de su crónica se construye de este modo con la mención sin pausas de dos abusiones diferentes, asimiladas en el tejido descriptivo de la perfidia indígena. Son los rumores los que se evocan en una misma escritura que, en ese punto, se conforma realmente –como Cornejo sospechaba– con la voz heterogénea del otro dominado. Molina suele componer testimonios, "coserlos" en una actuación igualadora, sin discriminar procedencias o informantes. Pero, en este caso, la combinatoria simula el origen indistinto, anónimo y desconocido de la simulación. Imita formalmente el rumor descabezado que es su motivo, la serie de leyendas que el cronista recoge mezclándolas en un mismo y extendido relato.

Reunidas en él, el cronista actúa reconociendo el poder subversivo del rumor, la calumnia, el murmullo o la historia contada, en tanto estrategias de oposición y como mecanismo comunicativo del dominado, cuyo principal esencia se basa precisamente en la imposibilidad de localizar su centro. "No se pudo averiguar de quién hubiese salido este negoçio", insiste Molina (p. 94).

El rumor nos sitúa en el puro ejercicio de la transmisión, en el fluido de comunicarlo, una errancia sin contornos, al que se suman nuevas leyendas y nuevos chismes en una totalidad sin divisiones que exige, a su vez, una exposición igualmente indiferenciada. Como señala Spivak (1985: 350-360), siempre en circulación, sin una fuente única asignable, esa ilegitimidad de su inicio y sus rasgos distintivos de *anonimato y transitividad*, lo hacen *accesible a la insurgencia*, permeable a cualquier intento de transgresión, dúctil a la operación del enfrentamiento.

Paralelamente, el rumor no puede, a su vez, ser repetido directamente. Por eso, Molina no cuenta noticias obtenidas de primera mano de los nativos, aun cuando, testificando a favor de Albornoz en los procesos que a este último se le requieren, se presente él mismo "como la persona que hizo el ser-

món a los indios el día que los penitenciaron" en el Cuzco[77]. Por el contrario, él prefiere repetir los análisis de otro visitador de herejías, Luis de Olvera, mejor que su observación inmediata de los hechos.

Las informaciones y testificaciones en las que participa imprimen la formulación retórica que las caracteriza a su propia crónica: el juego convocado de testigos, las noticias obtenida de un cuestionario, el discurso referido de un modo indirecto y el estilo comunicativo en el que se marcan continuamente las referencias al canal y al proceso de enunciación. En materia de fe y de apóstatas, antes que el dictado en vivo de los interesados, él privilegia las oraciones apelativas y los giros inquisitivos de la indagación judicial como modelo retórico.

El rumor nos llega así a través de complicados vericuetos o de inestables indecisiones y no se presenta limpio, sin mediaciones, como en cambio lo documentaría un Bernardino de Sahagún, al intentar el acercamiento más directo y seguro a sus materiales. A Molina, en cambio, le interesa tematizar el camino enrevesado de la comunicación. Con frecuencia encabeza un testimonio diciendo "que le han dicho que dicen". Prefiere referir que los indios se cuentan, se advierten, se aleccionan sobre los males de la conquista y acerca de la codicia del conquistador, como si lo más importante del informe fuera ese detalle de una notificación alevosa y secreta, el susurro continuo del rumor antiespañol y atentatorio en sí mismo, en el puro encadenarse de una voz que oculta con su murmullo la verdadera, la única y disimulada fuente del embuste.

Esta comunicación sinuosa podría, gracias a esas refracciones, a ese espejeo de hablantes dobles, a ese laberinto de mensajes rebotados, hurtarse a la manipulación escritural del colonizador que no puede ya otra cosa sino representar tal ramillete de emisiones.

Así pues, en lugar de narrar, Molina lo que relata es el cuento de la narración y sus efectos: los indios temen a los españoles, divulgan la noticia de ese temor, la extienden fabulosamente hasta reconvertirla en disidencia bajo la especie de una revolución de brazos caídos, con el abandono subsecuente del trabajo imprescindible a la población colonizadora.

La leyenda de la grasa de los indios, destilada en medicina para el mal de la invasión española que Molina describe incrédulo, nos permite saber de la

[77] Varón (1990: 335).

existencia también de un discurso refractario y oprimido que se difunde disimuladamente con fines lógicos de publicidad y resistencia, pero que además se mima y se elabora sobre connotaciones míticas a rituales antropológicos de *la comida del enemigo* o diseña estrategias de oposición montadas sobre la necesidad del vencido por parte del vencedor. Dicha información aparece, si no referida directamente, al menos transferida, que es la manera oblicua, el modo alusivo y elusivo de situarse el objeto dominado en los intersticios de la relación dominante.

Lejos de la simple anécdota, la historia murmurada del soldado invasor como *pishtako*, como drácula del adipocito y la carne, arroja una imagen de barbarie sobre su conquista, que funciona en calidad de una de aquellas *metáforas-concepto* estudiadas por Gayatri Spivak para la colonia, gestionando la cosificación del otro o su alienación y haciendo recaer sobre su clara diferencia esa forma extremosa de alteridad que es el canibalismo[78].

Para Cornejo Polar, acaso lo único que comparten el mundo indígena y el mundo hispano sea la atribución coordinada al que *está enfrente* de una *extrañeza inasimilable*. El otro lo es en la medida en que atesora una divergencia incomprensible. Sin embargo, la rareza radical que provoca es el único signo delator de su opaca presencia dentro del texto que lo niega. Éste lo incorpora por la vía del desconocimiento asombrado que, con sus murmuraciones y fábulas, desencadena en él. El español sorprendido, abrumado ante la forma con que se descubre en las noticias indígenas, las menciona y, por tanto, las incorpora en la sorpresa misma con que las escucha. La disimulación, el rumor de un secreto es la táctica del excluido, del dominado por el poder de la letra, para introducirse subrepticiamente en el escrito que lo excluye. El lugar que esa extrañeza de la alteridad obtiene es estrecho, indirecto y limitado; pero es lugar y acaba haciéndose oír, aun cuando la suya sea la intensidad solapada y en sordina de un rumor.

---

[78] "El canibalismo –allende el debate antropológico sobre su ocurrencia, y acaso por sus resonancias coloniales (y contracoloniales), etnográficas y psicoanalíticas, así como por su enorme fuerza simbólica– es acaso uno de los más recurrentes y obsesivos tropos de esa trama discursiva que sólo a mediados del siglo XIX será llamada Latinoamérica. La representación constante y mutante del caníbal, como lo que Gayatri Spivak llama *concepto metáfora*, servirá para construir identidades, pensar la relación de Latinoamérica con centros culturales y económicos como Europa y los estados Unidos, y para imaginar modelos de la apropiación de lo foráneo. El otro caníbal *otrifica* al Nuevo Mundo gracias a la resementización teológica de los paradigmas clásicas y medievales de la monstruosidad" (Dabove 2003, 11).

INDOAMERICANISMOS LÉXICOS Y ESTRUCTURAS DISCURSIVAS EN LA *RELACIÓN* DE CRISTÓBAL DE MOLINA

José M.ª Enguita Utrilla
Universidad de Zaragoza

1. Introducción

En repetidas ocasiones se ha señalado que la contribución más importante y segura de las lenguas indígenas del Nuevo Mundo al español está en el vocabulario[1], ya que la incorporación de préstamos léxicos a las hablas hispanoamericanas tiene lugar incluso en las zonas en las que, por extinción temprana de las comunidades aborígenes, por su falta de integración en la "sociedad mayor hispánica" o por el abandono de sus propios medios de expresión, deben descartarse otros fenómenos de transferencia en los niveles fonético-fonológico y gramatical[2]. No es éste el caso de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, redactada por el cura Cristóbal de Molina hacia 1574-1575, pues la presencia en este texto de rasgos fonéticos y gramaticales inducidos por la lengua quechua resulta muy llamativa[3]. También lo son los abundantes que-

[1] Cf. Lapesa (1981: 556). Ya Henríquez Ureña (1921: 360), al establecer su discutida división del español de América en áreas dialectales, había afirmado con rotundidad: "El elemento distintivo entre dichas zonas está, sobre todo, en el vocabulario; en el aspecto fonético, ninguna zona me parece completamente uniforme".

[2] Cf. sobre este tema las matizadas observaciones de Granda (2001: 17-23).

[3] Granda (2001: 31-32), al analizar el contexto sociolingüístico del área andina, advierte sobre un temprano proceso de sustitución lingüística a través del cual "algunos grupos indígenas comenzaron a manejar una modalidad de castellano que, por el carácter deficiente e

chuismos que introduce el autor al hilo de las explicaciones; pero la sola razón del contacto lingüístico no podría explicar de modo satisfactorio las casi 170 voces autóctonas que contiene la *Relación*[4], número que contrasta llamativamente con el que ofrecen otras obras que tratan sobre dicha área geográfica[5] y, desde una perspectiva más amplia, sobre la América colonial[6].

Dos motivos pueden ayudar a explicar tan nutrido inventario de quechuismos en los folios, relativamente escasos, de la *Relación*[7]:

---

incompleto del aprendizaje de las estructuras de la lengua objetivo y el reemplazo de las mismas por las propias de la lengua fuente (quechua o aimara), estaba repleto de transferencias gramaticales de esta última". Sobre algunos de los rasgos inducidos por el quechua en el español en el que está redactada la *Relación*, cf. Enguita (2009).

[4] La cifra es mayor si se tienen en cuenta los abundantes topónimos y antropónimos –entre ellos, las denominaciones de los dioses incaicos– que aparecen en el texto y que no constituyen objeto de este análisis léxico. Debe indicarse, por otra parte, que en la obra del Cuzqueño se descubren unos cuantos indigenismos que, procedentes de otros territorios americanos, llegaron a Nueva Castilla en boca de los colonizadores y que en buena parte arraigaron allí sólidamente, como ponen de manifiesto los recientes diccionarios de americanismos: son los antillanismos *agí* 25v.15 'especie de guindillla', *cacique* 8r.26 'reyezuelo o jefe indio', *enbixauan* 34r.6 'pintar el cuerpo con sustancias colorantes', *guacamaya* 3v.32 'ave de vistosos colores y desagradable grito, especie de papagayo' y *maíz* 6v.9 'gramínea de tallo grueso y fruto en mazorca de granos muy alimenticios', del que se distinguen algunas variedades; además, emparentado con el cuna, consta el término *chicha* 3v.26 'bebida alcohólica resultante de la fermentación del maíz y de otros granos y frutos'. Todas estas voces, excepto *enbixar*, son incluidas por Ugarte Chamorro en su *Vocabulario de peruanismos*.

[5] En efecto, la *Historia general y natural de las Indias*, de Fernández de Oviedo, redactada en lo que concierne a los asuntos de Nueva Castilla a través de fuentes indirectas y en fechas anteriores, aporta 29 bases léxicas de este origen; 11 quechuismos aparecen en la *Conquista y población del Pirú* (1552), de Cristóbal de Molina "el Almagrista"; 16 se registran en el *Descubrimiento y conquista del Perú* (1554), de Pedro Cieza de León; 32 constan en la *Relación* (1571) de Pedro Pizarro. De modo excepcional, el padre José de Acosta reúne alrededor de 133 designaciones de esta filiación en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Sobre estos datos, cf. Enguita (2008: 164).

[6] Así, por ejemplo, el *Sumario de la natural historia de las Indias* (1526) de Fernández de Oviedo acoge 65 indoamericanismos; más de 89 transmite Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera* (1574), en tanto que solo aparecen 21 en la *Historia de Chile* (1575) de Alonso de Góngora Marmolejo y, asimismo, en la *Peregrinación* (1586) de Bartolomé Lorenzo, narración transcrita "sin añadir cosa alguna" por el jesuita José de Acosta. Para otros comentarios sobre las obras mencionadas, cf. Enguita (2004: 34-37).

[7] No resulta adecuado establecer, sin más, una proporción directa entre páginas escritas e indigenismos; aunque, en principio, a mayor riqueza de originales corresponden más noticias

a) Por un lado, la intención comunicativa de Cristóbal de Molina, que no está orientada hacia la mención de realidades conocidas desde la experiencia de los hechos vividos, sino que es resultado de la recopilación de datos a partir de los informes recabados por el autor a ancianos nativos que todavía recordaban, hacia 1574-1575 las fiestas religiosas y civiles que se celebraban en el mundo incaico antes de la llegada de los españoles[8]; es decir, el texto, expositivo, se centra en la presentación de aspectos relacionados con la antropología indígena desde una actitud que podríamos considerar científica, próxima por tanto a la que se manifiesta en la *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo[9], o en la *Historia natural y moral de las Indias*, del padre José de Acosta[10]. Y, lógicamente, esa intencionalidad condiciona los recursos léxicos de que hace uso el autor y, también, la llamativa presencia de determinadas estructuras discursivas en la *Relación*.

b) De otra parte, el bilingüismo del autor, que le permite recopilar, sin intermediarios, minuciosas noticias sobre las celebraciones religiosas y civiles de la sociedad incaica y, de modo paralelo, acompañar sus explicaciones con la terminología indígena. En este sentido conviene recordar que –según datos exhumados de la documentación de la época, hace ya casi un siglo, por el historiador peruano C. A. Romero (1916: 194-195)– el virrey don Francisco de Toledo le concedió a Molina, el 4 de noviembre de 1575, un salario de 150

---

que pueden ser abarcadas y, en consecuencia, posibilidades más amplias de emplear medios lingüísticos autóctonos en su presentación, la tipología textual condiciona con frecuencia la mayor o menor presencia de voces autóctonas.

[8] Según se lee en la *Relación*: "para lo qual hize juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huayna Capac, y de Huascar Ynca y Manco Ynca hazer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran" (p. 35).

[9] "Imposible decir –comenta Vaquero (1987: 17)– que Oviedo nos ofrece una descripción emotiva, o emocionada, de las Antillas. Oviedo escribe para registrar realidades objetivas, apuntar datos, informar al emperador de las expediciones de sus hombres, de las lealtades de sus vasallos, de las curiosidades de un mundo desconocido. Si en este sentido la fantasía no tiene cabida nunca, la emoción está frenada una y otra vez". Casi cuatro centenares de indigenismos se testimonian en su *Historia*, verdadera enciclopedia del Nuevo Mundo, a la que, de todos modos, no puede exigírsele la minuciosidad propia de tratados –como el de Molina– referidos a asuntos específicos. Cf. asimismo Enguita (2004: 37).

[10] Respecto a esta obra –dedicada en buena parte a la gobernación de Nueva Castilla–, los estudiosos no han dudado en afirmar que inicia la modernidad en la contemplación del Nuevo Mundo; cf. al respecto Gallego Morell (1985: 39) y Marín Ágreda (1993: II, 1294).

sueldos, "atento a que el dicho Cristóbal de Molina es buena lengua y ha usado el dicho cargo y oficio de predicador, y por ser negocio tan importante para la conversión y enseñamiento de los indios de las dichas parroquias la dicha predicación"[11]. La presencia en la *Relación* de oraciones en quechua y en español (fols. 14v-17v y 30v) corrobora asimismo el dominio de ambas lenguas por parte del cronista.

2. Integración de los quechuismos en la *Relación*

No todos los indigenismos empleados por el párroco de Nuestra Señora de los Remedios del Cuzco presentan el mismo grado de integración en el texto de Molina[12]. Antes bien, conviene separar entre las voces autóctonas que el español acoge para designar referentes necesarios, o al menos ya asimilados en la sociedad colonial, y aquellas otras que surgen en el relato, con un trasfondo científico, de la antropología del mundo incaico[13].

2.1. *Explicaciones metalingüísticas*

En el primer caso hay que mencionar una treintena de términos en cuya utilización Molina prescinde frecuentemente –si bien no en todos los registros– de glosas explicativas que den cuenta de su significado:

> Y los que se avían armado cavalleros salían a la *chácara* de Sausiro a traer el maíz que en ella se avía cojido 28r.16; Traýan un poco de maíz crudo en las *chus-*

[11] Por otra parte, el escribano público Antonio Sánchez también certificaba, el 27 de noviembre de 1575, el ejercicio de la predicación por parte de Molina en lengua quechua: "[…] y ansí, yo el presente escribano doy fee que le vide subir al púlpito y predicó la doctrina a los dichos naturales, en la lengua, e fueron testigos […]" (*apud* Romero 1916: 165).

[12] Sobre el significado antiguo de los quechuismos que Molina introduce en su tratado, cf. los vocabularios coetáneos de Santo Tomás y Escobar; acerca de su aparición en los textos cronísticos, cf. Friederici, Alvar Ezquerra y Marín Ágreda; sobre su pervivencia posterior, cf. Arona, Ugarte y Morínigo.

[13] La aportación del léxico amerindio a los textos españoles de la época colonial se diferencia, desde este planteamiento, mediante los términos *préstamo* y *extranjerismo*; cf. al respecto Galeote (1997: 24-25).

> *pas*, que se ponían en las bocas 9v.15; y allí los tíos, y padres y *curacas*, con las guaracas que les avían dado, en nombre de las guacas les açotavan en los braços y piernas 20v.13; y en haçer unas *guaracas* de nervios de carneros, que para aquel efeto se haçían 19r.31; Y allegados a la plaza los delanteros, asidos siempre a la misma *guasca*, llegavan a haçer reverençia a las guacas y luego al Ynca 26r.29; y los yndios le entravan adorar con carneros, colle, chicha, *llipta*, mollo y otras cossas 34r.6; y traýan ropa, y ganado, y ovejas de oro y de plata, de *mollo*. Y lo tenían en el Cuzco para el efeto que se dirá 29r.30[14].

En el otro lado de la distinción se encuentran los quechuismos –unos 140– que van acompañados en todos sus registros de los oportunos comentarios metalingüísticos, modo de proceder que pone de manifiesto su escasa o nula integración en el español hablado en el área andina a finales del siglo XVI:

> *calpariçu*, que quiere deçir los que ven la ventura y suçeso que avían de tener las cosas que les preguntavan 6r.33; y a esta ora salía toda la jente del Cuzco por sus *aillos y parcialidades* 13r.10; con unas camisitas coloradas hasta los pies y unas diademas en las caveças llamadas *pilcocasa* 13r.19; Y este día llevavan consigo el carnero llamado *topaguanaco*, y por otro nombre *rayminapa* 21v.36; y con la sangre untavan cassi de oreja a oreja el rostro de la *guaca*, a lo qual llamavan *pirac* 30r.28.

2.2. *Pervivencia actual*

Las voces consideradas en primer lugar son, por consiguiente, préstamos ya incorporados plenamente al español del área andina, y no debe sorprender que, en buena parte, hayan pervivido hasta la actualidad en los territorios de influencia quechua, incluso algunos se han difundido fuera de su solar originario. Estos quechuismos reflejan aspectos diversos de la cultura material

[14] Las citas de la *Relación* proceden de la copia que, de esta obra, se conserva en el vol. 3169 de la Biblioteca Nacional de España que se reproduce en las pp. 231-306 de este volumen. He introducido modificaciones, conformes con los usos actuales, en lo que atañe a puntuación, acentuación y empleo de mayúsculas. Agradezco a la Dra. Paloma Jiménez del Campo la revisión definitiva de este trabajo que, además de subsanar varios descuidos míos, ha servido para uniformar el empleo de algunos grafemas de acuerdo con los criterios que se han tenido en cuenta en la edición del texto de Molina que ahora se publica.

(plantas, animales, vestimenta, utensilios, configuración del terreno y habitáculos); también se documentan, no obstante, otros términos de significado antropológico que los actuales diccionarios de americanismos consignan con acepciones referidas, con frecuencia, al pasado:

Cultura material: *chácara* 5v.10 'huerta, sementera', *chaguar* 21v.16 'cáñamo', *chuspa* 9v.15 'morral, bolsa', *coca* 6v.4 'hojas de efectos relajantes producidas por una planta de la familia de las eritroxiláceas', *coie* 34v.1 (*colle* 34r.7) 'conejillo de Indias', *cóndor* 1v.32 'ave rapaz vultúrida que habita en los Andes', *guaraca* 19r.32 (*huaraca* 25v.1) 'honda', *guasca* 26r.30 'soga', *llauto* 27r.30 (*llayto* 8r.7) 'cinta de lana de varios colores finamente tejida con que los indios ceñían la cabeza', *lliclla* 21v.7 'manta pequeña de lana que las indias usaban y usan sobre los hombros', *llipta* 34r.67 'pasta alcalina que se mezclaba con la coca al consumirla', *mollo* 35r.12 (*mullo* 8v.7) 'coral, concha marina', *ojota* 21v.2 'calzado a manera de sandalia', *paco* 7v.24 'rumiante andino', *papa* 15v.24 'planta solanácea tuberosa, patata', *puna* 8v.18 'desierto o páramo en regiones altas', *sanco* 13v.24 (*çanco* 13v.31, *canso* 12v.1) 'gachas espesas de harina de maíz', *taqui* 17r.18 'canto y baile colectivo' e *ycho* 22r.12 'hierba'[15].

Sociedad: *camayo* 15r.17 'oficial, administrador', *curaca* 20v.13 'autoridad indígena', *guaca* 1v.30 (*huaca* 3r.5) 'adoratorio', 'ídolo', *metima* 11r.2 (*mitima* 11r.4) 'indio obligado a desplazarse hacia otro territorio por motivos políticos', *mucha* 23r.6 (*mocha* 23v.34) 'adoración al Inca y a los dioses incaicos', base de *mochadero* 29v.25 'adoratorio' y *mochar* 13r.13 'adorar', *quipo* 5r.14 'conjunto de hilos de lana o algodón de diversos colores, con nudos, que servían a los indíge-

[15] Interesa destacar, en esta enumeración, *paco*, *sanco* y *taqui*, que a veces constituyen la base, como designaciones genéricas, para la explicación de otros quechuismos más específicos: "y otros *pacos* blancos, lanudos, llamados *cuyllos*, y otros *pacos* llamados *paucarpaco*, que eran hembras, bermejos y lanudos, y otros *pacos* llamados *oquipaco*" 7v.24; "hera quando comían *el sanco* dicho *yaguarçanco*" 17r.20; "y hacían el *taqui* llamado *alaui çitua taqui* con unas camisitas coloradas hasta los pies" 13r.19; "Llamavan a este *taqui*, *coyo*" 24r.19. Escasas son las voces enumeradas que no se testimonian en la documentación de la época colonial, como puede comprobarse en Alvar Ezquerra –únicamente deja de citar *guaraca* y *llipta*–, en Friederici –no registra *mollo* ni *sanco*–, o Marín Agreda, obra en la que las ausencias son más abundantes (*chaguar*, *chuspa*, *guaraca*, *guasca*, *llauto*, *lliclla*, *llipta* y *sanco*). En cuanto a la pervivencia actual de estos términos, Arona únicamente ofrece entradas para *chacra*, *coca*, *cóndor*, *huaraca*, *huasca*, *icho*, *ojota*, *paco*, *puna*, *sango*, en tanto que Morínigo únicamente omite en su recopilación léxica *mollo* y *taqui*, términos que tampoco constan, junto a *chaguar* y *llanto*, en el *Vocabulario* de Ugarte.

nas como registro o memorial' e *ynca* 1v.1 (*inga* 1r.3, *ynga* 1r.18) 'emperador', 'personas de sangre real en el imperio incaico')[16].

En cambio, dentro del segundo grupo que se ha establecido, son escasos los términos que registran los diccionarios actuales de americanismos, lo que está en consonancia con el carácter antropológico que poseen y que los sitúa básicamente en dos áreas de significado: la religiosidad (mitología, ceremonias rituales y partes más significativas de estas, personajes responsables de los ritos, lugares, objetos, vestimenta y alimentos empleados durante su desarrollo) y, por otra parte, la vida comunitaria (organización social, celebraciones civiles, oficios y actividades, folclore musical y división del ciclo temporal anual). Servirán, como botón de muestra, los siguientes ejemplos:

Ceremonias rituales: *cachaguaco* 32r.19 y *capaccocha* 32r.19 (var. *cepacocha* 29r.25) 'sacrificio de niños a los dioses incaicos para que dieran salud y tiempo de paz al emperador', *capacraymi* 18v.18 (vars. *capaclaymi* 19r.20, *caparaymi* 25r.30) 'fiesta mayor, que se celebraba en el mes de noviembre', *citua* 10r.5 'fiesta solemne que se celebraba en el mes de agosto', *rayme* 7r.32 'festividad, en general', *ynticrayme* 26v.15 (vars. *intipraymi* 7v.20, *ynticaymi* 19r.9) 'fiesta del Sol, celebrada al comienzo del año incaico (mediados de mayo en la estimación de Molina)'.

Partes destacadas de las ceremonias rituales: *hichoco* 35v.5 'confesión de las propias faltas y pecados', *mayocati* 27r.17 'ofrenda de comidas y sacrificio de una vicuña a la divinidad suprema para pedirle paz y bienestar para el año siguiente', *pilcoyaco* 12v.9 'acto de colocar sobre la cabeza del Inca y de su mujer, y sobre la estatua de la divinidad suprema incaica, plumas del ave llamada pilco', *pirac* 30r.28 'rito consistente en untar con la sangre de los sacrificios la estatua de los ídolos'.

Celebraciones civiles: *apuscay* 28v.5 'fiesta que tenía lugar al trasladar al recién nacido a la cuna, a los cuatro días de su nacimiento', *chocanaco* 25v.7 'lucha con

[16] La presencia de estas voces en la literatura colonial está bien documentada, como se observa en los trabajos de Friederici, quien menciona todas las voces enumeradas, Alvar Ezquerra –no incluye en sus entradas léxicas ni *mochar* ni *mochadero*– y Marín Ágreda –omite *camayo*, *mocha*, *mochar* y *mochadero*–. Los diccionarios actuales de americanismos informan sobre *huaca*, *quipus* e *inga* (Arona), *camayo* 'persona que se ocupa de cuidar y regar los terrenos de labranza', *curaca*, *guaca*, *quipo* e *inga* (Ugarte) y *camayo* 'capataz de hacienda rural', *curaca*, *guaca*, *quipo* e *inga* (Morínigo).

hondas y cuerpo a cuerpo en la que probaban su fuerza y valentía los jóvenes del Cuzco', *coñanaco* 29r.8 'acto en el que el pariente más cercano daba consejos a las jóvenes de la familia, tras su primera menstruación', *guarachico* 18v.4 (*guarachillo* 18r.35) 'ceremonia para armar caballeros a los jóvenes', *quicochico* 27r.8 (*ticochico* 28v.6) 'celebración familiar con ocasión de la primera menstruación de las jóvenes incaicas', *rotuchico* 28v.5 (*rutuchico* 28v.13) 'fiesta familiar que se celebraba cuando los niños cumplían un año, lo que coincidía con el primer corte del cabello'.

Una ojeada a los trabajos lexicográficos permite descubrir que estos quechuismos escasamente constan en la literatura cronística y, asimismo, es muy reducido el número de los que perviven en la actualidad, como se verá a continuación:

Cultura material: *champi* 2r.29 'porra para pelear', *chupasita* 32v.8 'cumbre de los montes, que era objeto de adoración por los indígenas andinos', *concho* 9v.14 'posos, sedimentos, restos de comida o bebida', *huanaco* 7v.23 'camélido parecido a la llama, aunque más pequeño y con lana menos fina y de color generalmente castaño' y *pielco* 12v.7 'nombre genérico que se da a varias aves que habitan en tierras cálidas'[17].

Sociedad: *aillo* 13r.11 'linaje, casta o familia dentro de una comunidad indígena', *araui* 28r.28 'canción que cantaban los indios peruanos acompañados de la quena', *mamacona* 9r.7 'mujer anciana que, en la civilización incaica, se dedicaba al servicio del templo del Sol y al cuidado de las doncellas consagradas al culto solar' y *ñusta* 19v.26 'princesa incaica'[18].

Además, cabe mencionar algunos quechuismos, hoy vivos (entre ellos, *llama* 'mamífero rumiante propio de la América meridional, variedad doméstica del guanaco', *onco* 'camiseta sin mangas, abierta en los costados, que ves-

[17] En los textos coloniales solo se testimonian *champi*, *apachita* y *huanaco* (Friederici y Alvar Ezquerra), *apachita* y *huanaco* (Marín Ágreda); no obstante, los modernos lexicógrafos dan cuenta de la pervivencia actual de *chupasita* (*apacheta*) y *concho* (Arona), *apacheta*, *concho*, *huanaco* y *pilco* (Ugarte), *apacheta*, *concho* y *huanaco* (Morínigo).

[18] *Aillo*, *mamacona* y *ñusta* constan en Friederici, Alvar Ezquerra y Marín Ágreda, en tanto que *araví* no aparece en ninguno de estos trabajos. Sin embargo, esta última voz, con la variante *yaraví*, posee vitalidad en nuestros días, según puede comprobarse en los diccionarios de Arona, Ugarte y Morínigo; estos dos últimos lexicógrafos registran, asimismo, *aillo* y, con acepción histórica, *mamacona* y *ñusta*.

tían los indios', *yacolla* 'manta hecha con dos piezas cosidas, que se ponían los indígenas sobre los hombros' o *çara* 'maíz')[19], que aparecen en la *Relación* como parte integrante de sustantivos compuestos con los que Molina se refiere a animales, vestimentas o bebidas que constituyen elementos del ritual en las celebraciones incaicas[20].

3. El empleo de quechuismos y la estructura del discurso

3.1. *Comentario preliminar*

La presencia de tantos indigenismos que no se sienten como formas léxicas ya absorbidas plenamente por la lengua española introduce en el estudio del vocabulario autóctono de Molina un motivo de reflexión que no carece de interés. Si el *texto* es –así define este concepto Bustos Tovar (2002: I, 53-56)– "el resultado del proceso discursivo que es delimitable extensionalmente mediante marcas específicas y que contiene una unidad intencional comunicativa", no cabe duda de que los recursos metalingüísticos que aparecen en las páginas de la *Relación* reflejan de modo diáfano la intención comunicativa de su autor. La exposición de Molina sobre religiosidad, fiestas comunitarias o tradiciones incaicas favorece la aparición de los términos indígenas pertenecientes a dichas áreas conceptuales y, junto a ellos, las oportunas explicaciones para acercar su significado al lector. Con esta finalidad, Molina echa mano de unas cuantas estructuras discursivas que es posible encontrar, en general, en la literatura cronística, pero que destacan especialmente en las

[19] El término *llama* es general en las obras lexicográficas consultadas; *onco* y *yacolla* se testimonian en Friederici, Alvar Ezquerra y Morínigo, trabajos que también anotan, como Ugarte, el sustantivo *zara*.

[20] Cf. en el texto de Molina, en relación con *llama*, *llancallama* 7v.29 'llama de pelo negro'; respecto a *onco*, *angasonco* 26v.27 'camiseta larga, sin mangas, abierta por los costados, de color azul, que vestían los indios', *collcaonco* 19v.13 'camiseta que se ponían los jóvenes del Cuzco durante la ceremonia en que eran armados caballeros', *pucayonco* 26v.5 'camiseta que vestían los indios para ejecutar el taqui llamado yaguaira', *quilapionco* 26v.27 'camiseta larga, sin mangas, abierta por los costados' y *vmiscaonco* 21r.33 'vestidura que daban a los jóvenes del Cuzco tras haber sido armados caballeros'; en composición con *yacolla*, *supayacolla* 19v.3 'manta fina de lana'; y en torno a *çara*, *colliçara* 35r.9 'maíz negro', *cumaçara* 35r.10 'maíz rojo y amarillo', *paracayçara* 35r.8 'maíz blanco y tierno' y *paroçara* 35r.11 'maíz amarillo'.

obras que tienen un propósito más científico y se alejan, por tanto, de la realidad cotidiana: descripción, definición, sinonimia y traducción, según estableció el recordado Manuel Alvar (1972: §§ 62-67). Pero mientras, por ejemplo, en la *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, predomina la descripción para presentar –sobre todo ante los ojos del lector europeo– las especies animales y vegetales del Nuevo Mundo[21], en la *Relación* de Molina el recurso más empleado es –como cabría esperar en un escritor bilingüe– la traducción. De todo ello se tratará en las páginas que siguen.

3.2. *Estructuras discursivas en la* Relación *de Molina*

3.2.1. *Descripción*. En un texto de las características de la *Relación*, es razonable que aparezcan numerosos enunciados en los que se describen –con gran detalle en bastantes ocasiones– diversas celebraciones religiosas y civiles del mundo incaico, pues ésta es la razón principal que guía a Molina en la redacción de su tratado. Dicho carácter descriptivo no queda oscurecido por la inclusión de momentos narrativos que van marcando el avance de las celebraciones; antes bien, está reforzado mediante frecuentes referencias –con las explicaciones metalingüísticas correspondientes–, a los personajes, los objetos, la vestimenta y a otros elementos rituales que forman parte del ceremonial. Bastarán los siguientes ejemplos para corroborar estos comentarios:

> en algunas naçiones; y en la çiudad del Cuzco, la huaca de Huanacauri. Tenían hechiçeros de muchas maneras las provinçias, los ofiçios y nombres los quales heran diferentes los unos de los otros. [...] Avía otros llamados *yacarcaes*, y éstos heran naturales de Huaro. Tuvieron grandes pactos con el demonio, según pareçe por el oficio que hacían, el qual hacían en la forma siguiente: tomavan unos cañones de cobre de medio arriba, y de medio avajo de plata, de largo de un arcabuz de razonable tamaño, y unos braceros en que ençendían fuego con carbón, el qual con los dichos cañones lo soplavan y encendían; y en aquel fuego davan sus respuestas los demonios, diciendo que hera el ánima de aquel hombre [f. 7r] o muger por quien ellos preguntavan, ora estuviese en Quito o en otra qualquiera parte de las que el Ynca conquistó. Y las prinçipales preguntas que le haçían

[21] Cf. al respecto Enguita (2004: 37).

heran quién hera contra el Sol su padre, o se pretendía revelar contra el Ynca, o quién hera en aquella parte ladrón, o omiçida, o adúltero, o quién vivía mal. Y assí, con esta ynbocaçión savía el Ynca todo lo que en su tierra passava por arte del demonio. Heran estos *yacarcaes* muy temidos así del Ynca como de las demás jentes, y dondequiera que iva los llevava consigo. 6v-7r.

Al mes de agosto llamavan coyaraymi, y en este mes haçían la *citua*. Y para haçer la dicha fiesta traýan las figuras de las huacas de toda la tierra de Quito a Chile, las quales ponían en sus cassas que en el Cuzco tenían para el efecto, que aquí diremos después. 10r [...] y el saçerdote mayor deçía a altas boçes, que todos lo podían oýr: "Mirá cómo coméis este *çanco*, porque el que lo comiere en pecado y con dos voluntades y coraçones, el Sol nuestro padre lo verá y lo castigará, y será para grandes travajos vuestros; y el que con voluntad entera lo comiere, el Haçedor, y el Sol y el Trueno os lo gratificarán y os darán hijos y feliçes años; [f. 14r] y que tengáis mucha comida y todo lo demás neçessario con prosperidad". [...] Y en reconpensa del travajo que avían tenido en venir de tan lejas partes, les davan oro, y plata, y ropa, y mugeres y criados; y a los señores prinçipales, liçençia para que anduviesen en andas; y a las huacas les davan chácaras en sus tierras y criados para que las serviesen y las comidas que coxiesen, las quemasen y hiziesen sus sacrifiçios. […] Asimismo, en todas las caveças de provinçias haçían la dicha fiesta o pasqua llamada *çitua* todos los yngas governadores y de su generaçión 18r.

El *quicochico* es quando le viene a la muger la primera flor. Al primero día que le venía hasta que se le acavava, que eran tres días poco más o menos, ayunavan los dos primeros días sin comer cosa alguna y el otro día le davan un poco de maíz crudo diçiendo que no se muriese de hambre. Y estávase queda en un lugar dentro de su cassa. Y al quarto día se lavava y se ponía una ropa llamada angallo axo y unas ojotas de lana blanca; encrismávanle los cavellos [...] 28v

3.2.2. *Sinonimia.* Resultan más bien escasos los testimonios de dobletes léxicos con una finalidad metalingüística, es decir, para dar a conocer el significado de un vocablo quechua a través de un término español más o menos equivalente desde el punto de vista semántico. Molina coordina en estos registros ambos sustantivos mediante la conjunción copulativa *y*, aunque esporádicamente también se documentan la disyuntiva *o* y la negativa *ni*[22];

[22] En alguna ocasión, se utilizan estos nexos para establecer equivalencias entre sinónimos quechuas: "Tenían en tanta veneraçión este sacrifiçio llamado *capaccocha* o *cachaguaco* […]"

dichos nexos no indican, en estos casos, adición ni exclusión, sino que presentan voces en principio sinónimas[23]:

y: a esta ora salía toda la jente del Cuzco por sus *aillos y parcialidades* 13r.10; Venían por *sus parçialidades y aillos* toda la jente hasta allegar al Cuzco 20v.34; con *las guayllaquepas y caracoles* ya dichos 22r.32; Traýan éstas los *yauris y bordones* ya dichos en las manos 22v.13.

o: y el saçerdote mayor deçía a las jentes que estavan juntos cómo el Haçedor tenía por bien se hiziese la dicha *çitua o fiesta* 10r.24; Tenía en el Cuzco el Ynga para este efecto yndios de los quatro *suyos o partidas* 31v.34; que en aquella partida de que él hera *quipocamayo o contador* 32r.1.

ni: de tal manera que ninguna guaca, ni *mochadero*, *ni adoratorio*, por pequeño que fuese, no quedava sin recevir sacrifiçio 29v.25[24].

3.2.3. *Definiciones.* Proporcionan una clara y exacta percepción del significado que corresponde a la voz que las originan y en su construcción sintáctica destaca la brevedad. La estructura oracional característica es la constituida por sujeto + predicado nominal con el verbo *ser* como núcleo. Aunque en algunas ocasiones la oración atributiva así formada posee autonomía sintáctica, resultan mucho más numerosos los registros en los que funciona como proposición adjetiva de relativo. Y lógicamente, estas subordinadas de relativo pertenecen a la clase de las explicativas (o incidentales), puesto que –con palabras de Brucart (1999: I, 408-409)– forman "grupo fónico propio precedido de un tonema de semicadencia o suspensión, tal como es común a todos los constituyentes parentéticos e incidentales" y, además, no restringen la extensión del sintagma nominal antecedente, sino que aportan "información

32r.18; "lo da al enfermo en la mano para que soplándolo lo ofresca a las *guacas* y *uilcas*" 35r.15.

[23] En unos pocos ejemplos encontramos, con este mismo propósito, aposiciones de carácter no restrictivo, es decir, las segmentadas en dos grupos fónicos (cf. Suñer Gratacòs, 1999: I, 526): "Y davan de beber a los que haçían las fiestas *las mamaconas, mugeres del Sol*" 9r.6.

[24] No siempre han de interpretarse estas construcciones coordinadas como signo de equivalencia semántica de los términos que las conforman, pues también pueden servir para presentar los miembros de una enumeración: "Y reñían *al caçique o yndio* que se llamava nombre de cristiano" 34r.16.

adicional sobre la entidad designada por aquel a través de una predicación de segundo orden que se superpone a la principal":

Oración independiente: El *ayuscay* hera que quando paría la mujer, el quarto día ponían las criaturas en la cuna 28v.7; El *quicochico* es quando le viene a la muger la primera flor 28v.28; El *rutuchico* es quando la criatura llega a un año 28v.13.

Proposición subordinada: Avía otros llamados *achicoc, que son los sortílegos* 6v.8; de no aver guardado ni celebrado de todo coraçón las fiestas de *los raymes, que son las de los messes del año* 7r.31; y otros pacos llamados *paucarpaco, que heran hembras, bermejos y lanudos* 7v.25; haçían la fiesta del *guarachillo, que es quando armavan cavalleros a los mançevos y los oradauan las orejas* 18r.35; *el guacacamayo, que hera el sacerdote*, dava a cada uno de los dichos mançevos unos pañetes 23v.5; Y porque en *el ynticrayme, que es en el mes de mayo* 26v.15; unas plumas llamadas *cupaticas, que son de colas de guacamayas* 26v.29; las *del guarachico, qu'es quando arman cavalleros* 27r.7.

Interesa poner de relieve que, a veces, el autor no puede definir con precisión los referentes a que aluden los quechuismos utilizados, por lo que acude a fórmulas que vienen a significar 'parecido a', entre las que predomina claramente la locución *a manera de*, aunque también aparece con escasos registros la partícula modal *como*:

Los tarpuntaes, que es una jente como sacerdotes 9v.7; a do estaua *el usño de oro, que hera a manera de pila* adonde hechavan el sacrifiçio de la chicha 10v.18; traýan delante *sus yauris, que heran hechos a manera de cetros, de oro* 12v.28; Heran hechas de nervios de carneros y *chaguar, que es a manera de lino* 20v.8; porque en el Cuzco avía *su quipocamayo, que son como contadores de cada uno de las dichas partidas* 30r. 6.

3.2.4. *Traducción*. La estructura discursiva más repetidamente utilizada por Molina es la traducción, que lógicamente no se manifiesta mediante las técnicas propias de los diccionarios, sino integrada en el texto por medio de específicas construcciones sintácticas. La marca esencial para el reconocimiento de esta técnica es la presencia de un verbo de lengua: *llamar*, salvo contadas excepciones en las que intervienen *decir* y la locución *querer decir*.

Debe señalarse que dicha marca puede aparecer en oraciones independientes:

Y a otros mostrava yervas venenosas para matar, y *a éstos llamavan camascas* 6v.24; y *este taqui llamavan huallina* 9r.4; *Al mes de junio llamavan cauay*, por otro nombre *chahuarhuay* 9r.32; *Llamavan a estas bolas de paja mauropancunco* 11v.28; y *llamavan d'esta çeremonia pilcoyaco* 12v.9; *Al mes de otubre llamavan ayarmaca raymi* 18v.11; *Llamavan a este modo de haçer chicha, cantaray* 18v.19; y *las plumas* [...], y así, *las llamavan quitotica* 19v.16; hadereçavan *unos bordones* [...] *llamávanle* en su lengua *yauri* 21v.11; Yban con ellos todas *las donçellas* que avían recevido todas las vestiduras que el Sol les dio. *Llamávanlas ñusta callixapa* 21v.29; *Llamavan estas camisetas pucacaychoanco* 24r.19; *Llamavan a este taqui coyo* 24r.19; *Llamavan a esto chocanaco* 25v.6; *Llamavan a esta soga moroorco* 26v.2; *Al mes de hebrero llamavan pachapucu* 28r.10.

No obstante, lo habitual es encontrarla en construcciones adyacentes de tipo adjetivo –tanto relativas como de adjetivo participial–, muy características en la *Relación* con este valor metalingüístico.

1. *Subordinación relativa.* Por medio de proposiciones de relativo Molina traduce el significado de determinados términos indígenas (finalidad explicativa o incidental), pero también puede determinar el significado genérico de una voz patrimonial mediante un término autóctono (finalidad especificativa o restrictiva)[25].

a) En el primer caso[26], la proposición subordinada se construye en unos cuantos registros mediante la expresión verbal *querer decir* precedida del término indígena; pero es más abundante el empleo del verbo *llamar* si la expresión equivalente en español aparece en posición anterior, aportando explicadas matizaciones sobre el significado de la palabra indígena que se traduce a continuación, la cual funciona como complemento predicativo de *llamar*:

querer decir: *calpariçu*, *que quiere deçir los que ven la ventura y suçeso* que avían de tener las cosas que les preguntavan 6r.33; *capaclaymi*, *que quiere dezir fiesta del*

[25] Aunque la distinción propuesta resulta de fácil comprensión y está sólidamente asentada en la tradición gramatical, en algunas ocasiones el carácter restrictivo de las especificativas puede debilitarse; por ello, no siempre es posible dilucidar con total precisión el carácter explicativo o especificativo de algunos registros de la *Relación*, dado que en el texto no aparecen los signos de puntuación que proporcionarían las pautas para interpretar el matiz con que Molina emplea estas construcciones.

[26] Sobre las subordinadas relativas explicativas, cf. § 3.2.3.

señor Ynca 19r.21; los *guacacamayos, que quiere deçir "guarda de las guacas", y que a cargo las tenían* 31v.13.

llamar: de a más tenía un llayto de oro y oregeras de oro y *medalla de oro, que llaman canipo* 8r.6; y que allí los atormentavan *los demonios, que ellos llaman çupay* 25v.34; Coxían *las chácaras en él y tanbién las ençerravan y recojían, a lo qual llamavan aymoray* 28r.14; el quarto día ponían las criaturas en *la cuna, que llaman quirao* 28v.9; aconsejava de *la manera que avía de vivir y obedeçer a sus padres, a lo que le llamavan coñanaco* 29r.6; y con la sangre *untavan cassi de oreja a oreja el rostro de la guaca, a lo qual llamavan pirac* 30r.28[27].

b) En el segundo caso –relativas restrictivas[28]– el predicado está asimismo constituido por el verbo *llamar* (+ objeto directo) + complemento predicativo. En estos ejemplos, una designación genérica del español –colocada también antes del verbo– restringe su significado a través de la mención del nombre indígena, si bien algunas veces esa mención del nombre indígena va acompañada de explicaciones complementarias para hacer más transparente su significado:

y vio que venían *dos aves que llaman aguaque*, por otro nombre llaman *torito*, y en nuestra lengua las llamamos *guacamayos* 3v.32[29]; hasta que *el mes que en su lengua llamavan quispe* acavava 10r.2; Les ponían en las caveças unas plumas de *un pájaro que se llama pielco* 12v.5; *unas mantas que llamavan supayacolla*, de lana blanca, largas y angostas, porque no tenían más de dos palmos de ancho y largo hasta las corvas 19v.3; los parientes y padres salían bestidos de *unas vestiduras que llaman collcaonco* 19v.12; de *un pájaro que se llama quito* 19v.17; vestidas de *unos vestidos que llaman cuzcoaxo y cochilliquilla* 19v.23; dava a cada uno de los dichos mançevos *unos pañetes que llaman guarayanos*, camisitas coloradas con unas listas blancas 23v.6; se quitavan aquellas vestiduras con que se avían armado cavalleros y se

---

[27] Cabe añadir que mediante este recurso se señala en alguna ocasión la equivalencia entre dos términos autóctonos: "*la capaccocha, que por otro nombre se llama cachaguaes*" 31r.29.

[28] Según Brucart (1999: I, 408-409), no forman grupo fónico propio, por lo que en su elocución todo el sintagma nominal que contiene a la relativa constituye una misma unidad melódica; por otra parte, añaden rasgos intensionales, reduciendo la extensión del conjunto de elementos designados.

[29] Molina viene a indicar, por medio de la expresión "en nuestra lengua", que el término *guacamayo* es propio del vocabulario de los colonizadores, si bien éstos lo aprendieron en las Antillas y, desde allí, lo difundieron por otros territorios del Nuevo Mundo.

vestían *otras que se llamavan uauaclla*, de color negro y amarillo, y en medio una cruz colorada 24r.35; de *unos pájaros que llaman tocto* 25v.12; Haçían estas fiestas con *unas ropas que llamavan pucayonco*, que heran unas camisetas negras, alrededor d'ellas, por lo bajo […] 26v.4.

2. *Adjetivos participiales*. Idéntica función cumplen en el texto de Molina las abundantes construcciones de adjetivo participial[30], constituidas en torno al verbo *llamar* (en una ocasión, *decir*), al que sigue un complemento predicativo. Para su carácter restrictivo o no restrictivo han de considerarse las mismas condiciones que se han apuntado respecto a las subordinadas relativas.

a) *De carácter no restrictivo*. En esta construcción, que forma grupo fónico propio, la voz española que concuerda con el participio va determinada frecuentemente por medio de diferentes complementos, de modo que el predicativo introducido por el participio –de procedencia indígena– viene a ser el término que de manera sintética expresa esa información:

llamar: En el qual haçían *las serimonias siguientes, llamadas intipraymi* […] 7v.18; y *unas diademas en las caveças, llamadas pilcocasa* 13r.20; *y otros pacos blancos, lanudos, llamados cuyllos* 7v. 24; con *ropas muy ricas cuviertas con chapería de oro, llamados llancapata, colcapata y paucaronco* 9r.14; *los sacerdotes del Sol, llamados tarpuntaes* 9v.29.

b) *De carácter restrictivo*. En estos casos, el predicativo –de origen autóctono– especifica el nombre al que se refiere, añadiendo algún rasgo semántico que no está comprendido en él. Dicha información adicional no se manifiesta superficialmente, a no ser que –como ocurre en bastantes ocasiones– el predicativo vaya acompañado por una subordinada relativa de carácter explicativo. La construcción participial no forma grupo fónico propio:

llamar: Avía *otros llamados camascas*, los quales decían que aquella graçia y virtud que tenían […] 6v.12; y otros *pacos llamados paucarpaco*, que heran hem-

[30] "Formas morfológicamente participiales, susceptibles de recibir modificadores verbales, que se encuentran en la posición de modificadores del nombre". Como tales, poseen una serie de propiedades que no tienen los participios verbales que aparecen en los tiempos compuestos, entre ellas la de matizar al sustantivo al que se refieren con carácter restrictivo; cf. Bosque (1999: I, 283-285) y Demonte (1999: I, 146-149 y 189).

bras, bermejos y lanudos 7v.25; y hacían *el taqui llamado alauiçitua taqui* con unas camisitas coloradas hasta los pies 13r.19; haçiendo con ellos *una música llamada ticatica* 13r.23; con *un cantar llamado guari* cantavan 20v.18; un pastor de los que tenían a cargo *çierto gañado llamado rayminapa*, que para esta fiesta tenían dedicado 20v.23; Davan a los que se avían armado cavalleros *unas vestiduras llamadas vmiscaonco* 21r.32; se levantavan *todas las donçellas llamadas ñusta calejapa* 22v.2; de *unos pájaros llamados tocto* 26v.8; *unas plumas llamadas cupaticas*, que son de colas de guacamayas 26v.28; y *pelo llamado gualanbabi*, que hera hecho de plumas 26v.29; enpeçavan a haçer *el sacrificio llamado moyucati* por la horden siguiente 27r.16; Traýanlo en unos costales pequeños con *un cantar llamado araui* 28r.27; Quemavan *los saçerdotes llamados tarpuntaes* un cordero en sacrifiçio 28r.31.

decir: hera quando comían *el sanco dicho yaguarçanco* 17r.20[31].

4. Consideraciones finales

A través del estudio realizado, ha podido observarse en la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, de Cristóbal de Molina, la presencia de un nutrido inventario de casi 170 voces procedentes del quechua, cifra que contrasta llamativamente con las que ofrecen otras fuentes documentales del siglo XVI correspondientes al Virreinato del Perú y, en general, al Nuevo Mundo.

Tan abundantes transferencias léxicas pueden explicarse a partir del bilingüismo de Molina, que le permite establecer abundantes correspondencias léxicas entre ambas lenguas. Pero también ha de tenerse en cuenta el carácter expositivo de la *Relación* y, asimismo, la intención comunicativa del autor, centrada en el relato de la antropología incaica prehispánica, por lo que la aparición de tantos quechuismos contribuye poderosamente a resaltar la distancia que existe entre la cultura incaica y la cultura española, a través de cuya lengua aquella se presenta. Desde esta perspectiva, no debe extrañar que

[31] En otros muchos registros consta el participio de este verbo, sin embargo, con valor continuativo: "Hasta en tanto que *la dicha capaccocha* saliese y passasse adelancte" 32r.27; "por espaçio de un rato bolvían a haçer *el dicho taqui* llamado guari" 23r.10; "se asentava la jente y haçían el taqui llamado guarita con *las guayllaquepas y caracoles ya dichos*" 22r.31; "tomavan cinco corderos y los quemavan delante de *la dicha guaca*" 20r.24; "y en la caveça del *dicho topayauri* un poco de ycho" 22r.12.

la mayor parte de estos quechuismos tenga que ver con la religiosidad, las fiestas civiles o la organización de la sociedad incaica. En consecuencia, el que fuera párroco de Nuestra Señora de los Remedios del Cuzco introduce una y otra vez, junto a los términos indígenas, comentarios que ayuden al lector a comprender su significado. Desde este punto de vista, se han destacado en las páginas precedentes numerosos ejemplos representativos de estructuras discursivas como la descripción, la definición, la sinonimia y la traducción, siendo esta última la que más testimonios aporta, de modo que la presencia de los verbos *querer*, *decir* y, más frecuentemente, *llamar*, constituye un recurso metalingüístico, si no exclusivo, muy característico de la *Relación*.

Dentro de esa colección de indigenismos se descubren algunas voces –en buena parte, referidas a la realidad cotidiana– para cuyo empleo Molina no recurre a glosas explicativas, lo que pone de manifiesto su plena integración en el léxico del español andino de finales del siglo XVI. No es casual, por tanto, que esas voces, más algunas otras con valor histórico –en total, unas cuarenta unidades léxicas– sean el único reflejo de los quechuismos de la *Relación* en los diccionarios actuales de americanismos.



EL MANUSCRITO

Análisis paleográfico y codicológico del manuscrito

Paloma Cuenca Muñoz
Universidad Complutense

1. El manuscrito

El manuscrito 3169 de la Biblioteca Nacional, según consta en una anotación incluida en un folio que precede a la hoja de guarda de todo el volumen: "Pertenece a la bibliotheca del reverendísimo Florez, y fue de su uso". De la anterior anotación, en letra humanística del siglo xviii, se deduce que el padre Flórez fue el último dueño del códice antes de que éste pasara a formar parte de los fondos de la Biblioteca Nacional. Ahora bien, la historia de este códice se inicia en una biblioteca particular de la que tenemos noticia a través del testamento de su dueño, Francisco de Ávila[1].

Dentro de las mandas testamentarias de Francisco de Ávila se incluye un inventario de bienes en el que aparecen mencionados más de dos mil títulos entre libros religiosos, de filosofía, de historia y de literatura. Los datos históricos que aporta esta documentación se completa con el protocolo notarial realizado por su albacea, el licenciado Florián Sarmiento Rendón, quien se hizo cargo de los libros inventariados para "acudir con algunos de los dichos libros a quien el difunto dejó ordenado a boca, cumpliendo en todo su voluntad"[2]; y con otros cuarenta y cinco volúmenes manuscritos que se llevó otro

---

[1] Sobre el testamento y el legado de Francisco de Ávila véanse, entre otros, los trabajos de Teodoro Hampe Martínez (1996), quien ofrece un vaciado de los volúmenes que conformaban la biblioteca de Ávila aclarando que contenía 2.153 títulos, 108 volúmenes, 3.061 libros impresos, 45 manuscritos y dos códices en blanco; y Frank Salomon (1991).

[2] AGN, Protocolo notarial de Antonio Fernández de la Cruz, 1648 (at.), f. 1075.

de los albaceas testamentarios, el agustino fray Miguel de Aguirre. Como apunta Salomon[3], es lo más probable que los demás volúmenes que conformaban la biblioteca de Ávila pasaran al mercado de libros de Lima.

A pesar de disponer de importantes fuentes documentales, no podemos asegurar en qué lote quedó el manuscrito objeto de este estudio, si es que se encontraba entre ellos, así como tampoco sabemos si figuraban entre alguno de esos lotes los originales de las diferentes obras copiadas en nuestro códice. Por lo tanto, si bien es cierto conocemos su origen y su destino final, por el contrario, tenemos muy pocos datos sobre el posible itinerario que sigue el manuscrito a través de sus diferentes dueños[4].

Por último, Francis Méndez tan sólo ofrece en su catálogo e inventario sobre la biblioteca de Enrique Flórez una referencia descriptiva de nuestro códice (nº 2330), con la siguiente entrada:

> Molina (Christóbal).- Relación de las Fábulas y Ritos de los Ingas.- Item: Tratado y Relación de los Errores, falsos Dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los Indios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla, recogido por D. Franco de *Abila*, año de 1608; en 4º, todo Ms.[5]

Teniendo en cuenta las noticias aportadas en los estudios precedentes, resulta necesario completar la descripción del manuscrito facticio, integrado por un conjunto de obras de diferentes autores, si bien a continuación haremos hincapié de manera especial en las características propias de la *Relación* de Molina, tanto desde un punto de vista codicológico como paleográfico.

2. Descripción codicológica

Dada la complejidad que presenta el manuscrito 3169 por su composición material, nos ha parecido más útil reproducir, en primer lugar, una ficha codicológica descriptiva que ofrezca de manera ordenada los datos formales que se pueden observar sobre la *Relación* de Cristóbal de Molina, dentro del volumen facticio en el que se encuentra incluida:

---

[3] Salomon (1991 30).

[4] G. Taylor (1987 15-23) también alude al desconocimiento existente entre la crítica sobre la trayectoria del manuscrito.

[5] Méndez (1952: 174).

Identificación y localización del manuscrito
Madrid. Biblioteca Nacional, Mss. 3169

Descripción interna
Christoual de Molina, Relacion/ de la fabvlas i ritos/ de los ingas hecha por Christoual de/ molina cura de la perroquia de Nuestra Señora de/ los Remedios de el hospital de los Naturales/ de la ciudad de el Cuzco dirigida al re/uerendissimo Señor obispo don/ Sebastian de el Artaum del/ consejo de su Magestad (f.1r-35v).
[Incipit] *Por qve la relación/ que a vuestra santidad illustrissima di de el trato, del origen, vida y costum/bres de los jngas señores que fueron de esta tierra, y quantos/ fueron, y quien fueron sus mugeres j las leyes que dieron…* [explicit] *esto acabo aquí assi yndecissamente.*

[Enumeración de todas las obras contenidas en el volumen facticio, según la foliación moderna del manuscrito:]
Relacion de las fabulas y ritos de los ingas…, Cristóbal de Molina, ff. 2-36
Tra[s]lado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles de el licenciado Polo de Ondegardo. Cerca del linaje de los yngas y como conquistaron, Polo de Ondegardo, ff.37-60
Origen y sucesion de los yngas, ff.61-63
Runa… (relación anónima de Huarochirí, quechua), ff.64-114r
[Documento copia sobre un pleito de Francisco de Miranda contra ciertas personas, por la venta de un juro de heredad. Año 1663][6], f. 114v
Tratado y relacion de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabolicos en que vivian antiguamente yndios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla, y oy tambien viven engañados con gran perdicion de sus almas, recogido por Francisco de Ávila, año 1608, ff.115-128r [Folios en blanco 129v y 130 r-v]
Relación de antigüedades deste reyno del Pirú, Pachacuti Yamqui, ff.131-174

[Estado de conservación] Malo. Muchas manchas de humedad, papel muy desgastado y desencuadernado en partes.

Descripción externa y composición material del manuscrito
S. XVII. 215 x 155mm. 1h + 35 ff. Papel. Caja de escritura: entre 189-190 mm x 105-110 mm. 36 líneas por hoja. Línea tirada. Marca de agua: cruz griega orlada en todo el manuscrito. Sin ornamentación.
Volumen facticio. Escritura humanística. Encuadernación en pergamino.

[6] Aunque posterior a la muerte de Francisco de Ávila, la datación se deduce también de la referencia que hace el copista a 1662, como año anterior al de la copia.

Observaciones

En este último apartado de la descripción codicológica, es necesario hacer referencia a la numeración del manuscrito, ya que presenta algunos aspectos que se pueden prestar a confusión, como así ha ocurrido, de hecho, en las ediciones anteriores de la *Relación* Molina.

A lo largo de los 174 folios de los que consta el volumen facticio, existen diferentes numeraciones de sucesivas épocas, como se observa en el texto en quechua titulado *Runa*, de cuya numeración como obra independiente hay restos muy claros en el margen superior derecho de la copia y, a la vez, en el margen izquierdo se mantiene la paginación también independiente de la misma obra, en las páginas pares desde la 2 a la 88. Esta última paginación, realizada probablemente cuando se hizo la copia del texto, convive con la numeración corrida de todos los folios del volumen facticio, hecha a lápiz más recientemente. La coexistencia de diferentes numeraciones se observa en otras obras del mismo códice, como la *Relación de antigüedades deste reyno de Pirú*, también con foliación coetánea independiente, en el margen superior derecho de la copia, que no coincide con la numeración moderna.

Además de este fenómeno de doble numeración, que delata la autonomía de las diferentes obras recopiladas en el códice facticio, en el caso de nuestra *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, que aquí nos interesa especialmente, y de otras obras que aparecen entre las primeras, como la de Polo de Ondegardo y la llamada *Origen y sucesión de los yngas*, se numeran los sucesivos cuadernos, denominados *quaterniones* en codicología, que conforman cada una de estas copias[7]. Podría pensarse, a partir de la numeración de los cuatro primeros quaterniones, que las tres primeras obras del códice facticio hubiesen sido copiadas para formar parte de un mismo volumen.

Entre las diferentes numeraciones que se observan en el manuscrito 3169 de la Biblioteca Nacional, la más moderna sin duda y, por tanto, posterior a

---

[7] La numeración de los cuatro primeros cuadernos, coetánea a la elaboración del códice, se encuentra en la parte superior izquierda, dividiendo de la siguiente manera los primeros 63 folios del volumen: cuaderno primero (ff. 1r-16r), cuaderno segundo (ff. 17r-32r), cuaderno tercero (ff. 33r-47r) si bien en éste falta un folio cortado después de haber sido confeccionado y, por último, cuaderno cuarto (ff. 48r-63v). La *Relación* de Molina ocupa los dos primeros cuadernos y parte del tercero, mientras que la de Polo ocupa el resto de tercero y el cuarto, al final de este último aparece copiada el *Origen y sucesión de los yngas.*

la unión de las diferentes obras que en la actualidad forman parte del códice facticio, es la numeración corrida a lo largo de todo el volumen, incluyendo el folio de guarda en el que figura la palabra "Yngas" y, en su vuelto, un comentario de tipo histórico relativo al contexto de las obras incluidas en el códice[8].

Sin embargo, los editores modernos de la *Relación* de Molina, a pesar de que la numeración corrida sea muy posterior a la época de confección del códice, la han tomado como referencia única e indiscutible, hasta el punto de comenzar sus respectivas transcripciones por el folio 2r. Aunque hemos conservado por comodidad la foliación corrida al enumerar antes las obras contenidas en el volumen facticio, en nuestra edición nos ha parecido preferible no respetarla, ya que tiene en cuenta la hoja de guarda, y, en cambio, añadir entre corchetes la foliación que se corresponde con los cuadernos originales tal y como fueron incluidos en el códice.

3. Análisis paleográfico

El principal criterio que hemos tenido en cuenta para editar el manuscrito custodiado en la Biblioteca Nacional de la obra de Molina ha sido el de la fidelidad a las lecturas del códice, teniendo en cuenta el análisis paleográfico necesario para fijar nuestra edición crítica, la cual presenta numerosas lecturas que difieren de las anteriores ediciones existentes. Aunque en los estudios especializados de crítica textual suele reservarse el concepto de edición crítica para las obras que se han transmitido en más de un testimonio, manuscrito o impreso, hay algunas como la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* que requieren de una perspectiva crítica paleográfica, dada la complejidad textual del manuscrito conservado[9].

[8] En letra humanística del siglo XVII, su transcripción es la siguiente: *[Al margen: Chile] Año de 1553 fue el primer rebelion de los yndios araucanos/ Siendo gouernador Valdiuia mataronle con todo su campo desde/ entonces hasta oy año de 1613 no ha cerrado la puerta ni cerrara/ [Signo de párrafo] Año de 1599 miercoles al amanecer \4 de nouiembre/ fue la destruicion de la ciu/dad de Valdiuia vinieron sobre ella 3 mill de a cauallo y 2 mill infantes/ y mas de 200 arcabuzeros y 200 cotas/ [Al margen: Arequipa] Este mesmo año fue el terremoto de Arequipa.*

[9] Expongo brevemente los presupuestos habituales en la crítica textual, aplicados al ámbito paleográfico, en un trabajo anterior donde se vislumbra la posible unión de ambas disciplinas (Cuenca Muñoz 2003-2004).

Ha sido necesario fijar un texto crítico, ya que contamos con un testimonio único que presenta numerosas dificultades tanto de lectura, por sus características gráficas, como de sentido, desde el punto de vista lingüístico o gramatical. En muchos pasajes deturpados, a partir del análisis paleográfico, nos hemos visto obligadas a proponer enmiendas para conseguir un texto inteligible. Las lecturas erróneas o descartadas aparecen recogidas simplemente en las notas textuales.

En cuanto al conjunto de las obras incluidas en el códice manuscrito 3169 de la Biblioteca Nacional, una de las cuestiones que más se ha debatido es el número y la posible identidad de las manos que intervienen en la copia. El análisis paleográfico aquí realizado en particular sobre la escritura que aparece en la obra de Cristóbal de Molina nos permite concluir que no se puede justificar la existencia de más de una mano en la copia de nuestro manuscrito, ya que las anotaciones marginales, los aparentes cambios de instrumentos escriptorios (ff. 6r y 10r), la distinción entre el primer folio y los restantes delatan tan sólo un grado variable de mayor o menor cursividad, sin que parezca necesario postular la existencia de una segunda mano para describir el proceso gráfico evidenciado en la copia de la *Relación.* Como es bien sabido, a partir de los postulados establecidos por Jean Mallon, el uso de determinadas morfologías, así como el análisis del *ductus* no sirve para filiar escrituras, puesto que son componentes imitables en la escritura de un amanuense a otro.

Por otra parte, el copista único que transcribe la *Relación* de Molina, muy posiblemente, es el mismo que sigue copiando la siguiente obra de Polo de Ondegardo encuadernada en el códice, y relacionada con ella por la numeración de los primeros quaterniones, hasta el folio 51, en cuyo vuelto se produce un cambio de mano, si bien el primer copista reaparece tres folios más tarde (f. 54r) para continuar con el proceso de copia hasta el final de la obra del mencionado Polo[10].

Además de la coincidencia en el copista que transcribe las dos primeras obras del códice, hay otras dos conexiones entre los respectivos textos de Molina y Polo que se refieren al proceso de copia. En primer lugar, los huecos

---

[10] Es posible que el copista de la *Relación* de Molina transcribiera también parte del incompleto *Tratado* de Francisco de Ávila. Mucho más dudoso, sin embargo, es que le pertenezcan las anotaciones marginales de la última obra del códice facticio, la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, en contra de lo que han insinuado algunos editores anteriores.

en blanco dentro de la caja de escritura aparecen señalados al margen con un signo idéntico en ambos casos: un pequeño círculo[11]. En segundo lugar, en el recto del primer folio de cada una de las dos copias aparece un tipo de escritura que posee las mismas características paleográficas: de módulo reducido, con idénticas marcas de cursividad más reducida y copiada con una tinta más ennegrecida.

Por lo que se refiere al análisis paleográfico en el que se basa nuestra edición crítica de la *Relación*, resulta evidente que la copia de Molina está compuesta con una escritura humanística corriente, habitual en el siglo XVII, que se va haciendo más cursiva según avanza el texto[12]. A continuación, a partir del estudio detallado realizado sobre los diversos elementos gráficos que componen el único testimonio que nos ha transmitido la obra de Molina, vamos a seleccionar aquellos más significativos para ayudarnos en la descripción de los caracteres internos del manuscrito.

Letras aisladas

El copista utiliza el alfabeto habitual en la escritura humanística, aunque con algunas morfologías de influencia gotizante, como el uso constante en el texto de la *s* envolvente con un alto grado de cursividad al final de palabra, la forma de abreviar la palabra *dicha* y la de utilizar el trazo envolvente en el que se incluye el signo general de abreviación[13].

Por lo demás, cabe reseñar algunas grafías particulares, como el caso de una *e* descompensada en su módulo con el resto del alfabeto y que tan sólo utiliza en la palabra *eçepto* (f. 1v, ll.7 y 36). Quizás provenga de un nexo habitual entre e + x, que realizado de forma cursiva puede ofrecer una morfología similar a la que intenta imitar el copista de nuestro manuscrito.

---

[11] Aunque en la *Relación* de Molina los huecos en blanco se resuelven a posteriori, desde el folio 14r permanecen completamente en blanco, al igual que ocurre luego en la copia de Polo, reforzando las similitudes entre ambas.

[12] En algunos folios, como el 30v o el 32r, la escritura humanística alcanza elevados niveles de cursividad en su trazado.

[13] Además de las generalidades reseñadas, es importante señalar el modo en que se realiza la sílaba inicial de la palabra "resçeuid" que aparece en el f.35r, de marcado carácter gótico cursivo cortesano, rasgo este último que nos puede servir para dar una idea de los rasgos arcaizantes que, en ocasiones, caracterizan la copia.

También adquiere una personalidad especial el signo empleado para marcar la doble nasalidad sobre la letra *n*, ya que comienza utilizando la línea y el punto, para pasar a reducirlo a la línea y luego acabar omitiendo el signo por completo.

Sin embargo, el uso gráfico que más puede inducir a confusión en la lectura del texto es la alternancia entre las formas *s* de doble curva y *t*, ya que no se puede aclarar si son simples errores de copia o si, por el contrario, representan una marca consciente y singular del copista.

En general, son constantes las letras o palabras corregidas y tachadas a lo largo del manuscrito, tanto en castellano como en quechua[14]. Son también habituales otras costumbres gráficas, como el uso de la morfología de *i* larga en lugar de la *i* griega (*jo* = yo, f. 20v), el irregular uso del signo cedillado y la utilización de la vibrante simple por la doble sin ninguna marca simbólica que supla la falta de equivalencia fonética.

Ligados y nexos

En la escritura del copista, son mucho más abundantes los ligados que los nexos. Por ejemplo, encontramos la unión de las letras *st* ligadas de tres formas diferentes. Se producen ligados entre los caídos de la letra *y* y las *j* con la siguiente letra dentro de la cadena escrita, a la vez que aparecen en el trazado diferentes uniones de la letra *l* con la anterior conformando el típico ojo superior.

De todos los ligados, quizás sea el más personal el que realiza el copista uniendo la parte inicial de la letra *v* con la letra anterior, alargando así de manera artificial el final de dicha letra. También se pueden observar ligados entre las letras o + t, u + z… todos ellos siempre elaborados con la misma téc-

[14] Uno de los casos más claros es cuando el copista escribe: *llevaban estas boçes a si a collasuyo*, con posterioridad añade una *h* y, además, convierte la *s* en *c* para modificar la lectura y hacerla más comprensible: *llevaban estas boçes hacia collasuyo*. El análisis detenido de las tachaduras ha sido especialmente importante para la intelección del texto, por ejemplo, cuando en el folio 14v el copista corrige lo que inicialmente era *trueues* por la palabra *nueves*, seguramente con el sentido de "nubes". Es tan frecuente la corrección de errores en el texto que, en un pasaje, equivoca el pequeño círculo que realiza al margen para marcar los huecos en blanco y lo tacha para reescribirlo en la línea correcta (f. 32v), si bien más adelante, cuando vuelve a cometer el mismo error (f. 34r), opta por dejar ambas marcas.

nica, es decir, utilizando los espacios intercaja de los renglones en el sentido con que se produce la escritura y dejando constancia gráfica, al mismo tiempo, del movimiento natural de la mano.

Muy significativa resulta, por otro lado, la ausencia de nexos ya que éstos se producen de manera relativamente natural en la escritura a mano. De hecho, el copista no hereda los nexos habituales de las escrituras anteriores (p. ej. d + vocal o t + vocal), sino que convierte dichos nexos en ligados en cuanto se produce más un alargamiento y aumento de los trazos que una concreción de los mismos.

El análisis pormenorizado del uso de nexos y ligados nos ha permitido establecer con seguridad que la anotación incluida en el vuelto del folio de guarda, antes mencionada en la descripción codicológica, está escrita por una mano diferente a la que copia la obra de Molina. La persona que realizó esta anotación era mucho más propensa que nuestro copista a realizar nexos. Muy característico de su manera diferenciada de escribir resulta la inclinación hacia la derecha del travesaño de la letra *t* seguida de vocal al modo cortesano. Por último, aunque tiende a escribir las letras unidas, realiza pocos ligados que impliquen un alargamiento artificial del trazado habitual de las letras.

Sistemas abreviativos

Si nos atenemos a la fecha estimada de la copia (siglo XVII), resulta habitual que en aquella época los sistemas abreviativos se encuentren completamente fracturados, es decir, faltos de la relación necesaria entre los respectivos componentes semántico y simbólico de las palabras abreviadas. En este sentido, se observan en el manuscrito de nuestra *Relación* casos de palabras en las que la falta semántica se corresponde con dos componentes simbólicos diferentes o, por el contrario, con ninguno; y a la inversa, palabras que, sin carecer de letra alguna, llevan un signo abreviativo en el espacio intercaja de los renglones, simplemente con valor expletivo[15].

[15] Con el mismo fenómeno gráfico de la fractura se relaciona la constante falta del signo de abreviación general para duplicar la nasalidad de la letra *n*. Dado el carácter sistemático de esta ausencia, en nuestro texto crítico se restituye la mencionada abreviatura, sin indicación alguna.

De manera también general, el copista utiliza como signo abreviativo la morfología de la línea, más o menos incurvada. Además, todas las palabras abreviadas que aparecen en el texto de Molina se realizan mediante el sistema de contracción, empleando las morfologías habituales dentro de la tradición manuscrita de su época.

Anotaciones marginales

Las anotaciones marginales más numerosas, de la misma mano que la del copista que transcribe el cuerpo del texto, suelen indicar el contenido del mismo a modo de simple índice temático, sin ningún tipo de glosa o de comentario. Tan sólo en un caso podemos considerar que la anotación marginal sea de mano diferente a la del copista, realizada en un momento posterior al de la copia de la *Relación* que se conserva en el códice. Se trata de la frase "quiso venir el diluuio un mes" (f. 4v) que aparece en el margen superior del folio.

Además de las anotaciones propiamente dichas, aparecen también en los márgenes dos tipos de marcas textuales relacionadas con el acto de copia: llamadas de atención consistentes en una doble línea horizontal cruzada o no por una línea vertical, utilizadas seguramente para señalar el posible interés de los pasajes acotados en el manuscrito (ff. 24r y 26r, por ejemplo); y, con mayor frecuencia, aparecen también al margen pequeños círculos con los que se indican huecos en blanco de palabras que faltan en la caja de escritura[16].

Aunque semejan restos de escrituras marginales algunas manchas detectables a lo largo de la copia (ff. 5v, 6v, 7v y 31r, por ejemplo), si las observamos con atención, veremos que son consecuencia del escaso cuidado o de la escasez de medios en la confección del manuscrito, ya que en realidad son manchas dejadas por las anotaciones que sí aparecen en los rectos y vueltos de los respectivos folios siguientes, al no haber sido secada lo suficiente la tinta de las mismas.

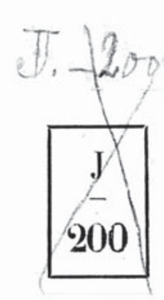
[16] Si hasta el folio 14r los huecos se sustituyen luego por las palabras necesarias para completar el sentido de la frase, a partir del mencionado folio, aunque siguen apareciendo los pequeños círculos, ya no se restituyen las palabras necesarias en los huecos. Resulta significativo, además, que el último hueco en blanco restituido lo sea tan sólo de manera parcial: "porque tenia gran pecado que se [hueco] esto quando matauan estos carneros" (f. 14r).

En resumen, teniendo en cuenta las anteriores observaciones tanto codicológicas como paleográficas, podemos concluir que el único testimonio que nos ha transmitido hasta la actualidad la *Relación* de Molina, encuadernado en el códice 3169 de la Biblioteca Nacional, ha sido realizado por un solo copista, el mismo que copia también el opúsculo de Polo de Ondegardo. Además, no sólo por la similitud temática de las obras reunidas en el volumen facticio, sino por su inicial distribución en cuadernos sucesivos, se deduce también la voluntad de realizar una compilación, de gran interés antropológico, sobre las costumbres indígenas peruanas.

Las imperfecciones de todo tipo que se detectan en la copia de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, llena de enmiendas y tachaduras, con numerosas dificultades de lectura y de interpretación, no le restan un ápice de singularidad histórica, si bien constituyen un reto para cualquier edición moderna que responda a los postulados de la crítica paleográfica actual.



Reproducción facsimilar


J
200


Mss
3169



Pertenece à la Bibliotheca del
R.mo Florez: y fue de su
uso

yngas

Chile — Año de 1553 fue el primer rebelion de los yndios araucanos siendo governador Valdivia mataró le con todo su campo, desde entonces hasta oy año de 1613 no se a cerrado la guerra ni cerrara

† Año de 1599 miercoles al amanecer 4 de noviembre fue la destruicion de la ciudad de Valdivia. vinieron sobre ella 3 mill de acavallo y 2 mill infantes y mas de 200 arcabuzeros y 200 cotas

Arequipa — este mesmo año fue el terremoto de Arequipa.

2

RELACION

DE LAS FABVLAS I RITOS
de los Ingas hecha por Christoual de
molina cura de la perroquia de N. Sª de
los Remedios de el Hospital de los Naturales
de la ciudad de el Cuzco dirigida al re=
uerendissimo Señor Obispo don
Sebastian de el Artaum del
consejo de su Magd.

PORQUE LA RELACION
que a V. S. Illma. di de el trato, de el origen, vida y costu
bres de los Ingas Señores que fueron de esta tierra, y quantos
fueron, y quien fueron sus mugeres, y las leyes que dieron
y guerras que tuuieron. y gentes, y naciones, que conquistaron;
y en algunos lugares de la relacion trato de las ceremonias
y cultos que ynuentaron, aunque no muy especificadamente. Pare
ciome ahora principalmente por mandarmelo V. S. Rª
tomar algun tanto de trauajo, para que V. S. Rª. uea las cere
monias cultos y ydolatrias que estos yndios tuuieron. Para lo qual
hize juntar cantidad de algunos uiejos antiguos, que uieron, y hizieron
en tiempo de Huaynacapac, y de Huascar ynca, y Mancoynca
hazer las dichas ceremonias, y cultos, y algunos maestros, y sa
cerdotes, de los que en aquel tiempo eran
Y para entender donde tuuieron origen sus ydolatrias porque
es assi que estos no usaron de escritura, y tenian en una casa de
el Sol llamada Poquen Cancha, que es junto al Cuzco, la
uida de cada uno de los yngas, y de las tierras que conquisto
pintado por sus figuras en unas tablas, y que origen tuuieron, y en
tre las dichas pinturas tenian assimismo pintada la fabula si
guiente.

En la uida de mango capac que ffue el primer ynca de donde
enpeçaron a jatarse y llamarse hijos del sol y a tener principio
la ydolatria y adoracion del sol y tuuieron gran noticia del
deluuio y dizen que en el parescieron todas las jentes y todas
las cosas criadas de tal manera que las aguas subieron sobre
los mas altos cerros que en el mundo auia de suerte que no que
do cossa biua ecepto un hombre y una muger que quedaron
en una caxa de un atambor y que al tiempo que se recogieron
las aguas el uiento hecho a estos en tia huanaco que sera
del cuzco mas de setenta leguas poco mas o menos y que el
hacedor de todas las cosas les mando que alli quedasen
por mitimas y que alli en tia huanaco el hacedor enpeço a ha
zer las jentes y naciones que en esta tierra ay y haziendo de
barro cada nacion pintandoles los trajes y vestidos que
cada uno auia de traer y tener y los que auian de traer ca
uellos con cauello y los que cortado cortado el cauello y q
concluydo a cada nacion dio la lengua que auia de hablar
y los cantos que auian de cantar y las simientes y comidas
que auian de sembrar y acauado de pintar y hazer las dichas
nasciones y bultos de barro dio ser y anima a cada uno por si
asi a los hombres como a las mugeres y les mando se sumiesen
debajo de tierra cada nacion por si y que de alli cada nacion
fuese a salir a las partes y lugares que el les mandase y
asi dicen que los unos salieron de cuebas los otros de cerros
y otros de fuentes y otros de lagunas y otros de pies de arboles
y otros desatinos desta manera y que por auer salido y enpeça
do a muntiplicar destos lugares y auer sido de alli el principio
de su linaje hizieron guacas y adoratorios estos lugares
en memoria del primero de su linaje que de alli procedio
y asi cada nacion se uiste y trae el traje con que a su guaca
uestian y dizen que el primero que de aquel lugar nacio alli
se boluia a conuertir en piedras otros en halcones y condores
y otros animales y aues y asi son de diferentes figuras las
guacas que adoran y que ussan.
Otras naciones ay que dicen que quando el diluuio se acauo
por las aguas la jente ecepto aquellos que en algunos cerros

3

Quebas arboles se pudieron escapar y que estos fueron muy pequeños
y que de alli empeçaron A multiplicar y que por auer escapado se
y procedido de aquellos lugares En memoria del primero que
de alli salio ponian ydolos de piedra dandoles El nombre
a cada Huaca que ellos entendian auia tenido aquel de quien
se jataua proceder y asi los adorauan y ofrecian sus sacrificios
de aquellas cosas que cada nacion Vsaua no obstante que obo al
gunas naciones que tuuieron noticia antes que el ynca
los sujetase que auia Vn Haçedor de todas las cosas alqual
aunque le haçian algunos sacrificios no eran en tanta
cantidad ni con tanta veneracion como a sus Guacas
y prosiguiendo la dicha fabula dizen que al tiempo que
el Hacedor estaua en tia Huanaco porque dizen que aquel
Hera su principal asiento y asi alli ay Vnos edeficios
Soberuios y de gran de admiracion En los quales estauan
pintados muchos trajes destos yn°s y muchos bultos de piedra
de Hombres y mugeres que por no obedeçer el mandado
del Hacedor dicen que los conuirtio en piedras dicen
que era de noche y que alli hizo El sol y luna y estrellas
y que mando al sol y luna y estrellas fuesen a la isla De
titicaca que esta alli cerca y que desde alli subiesen al cielo
y que al tiempo que se queria subir El sol en figura de Vn
Hombre muy Resplandeciente llamo a los yngas
y a mango capac como a mayor dellos y le dixo tu y tus
decendientes aueis de ser señores y aueis de sujetar mu
chas naciones tenedme por padre y por tales hijos mios
os jatad y asi me reuerençiareis como a padre y que a ca
uado de deçer esto A mango capac les dio por insinias
y armas A sumptur paucar y el champi y otras insinias
de que Ellos usauan que es A manera de cetro que todos
Ellos por insinias y armas tuuieron y que en aquel punto
mando al sol luna y estrellas se subiesen al cielo A
ponerse cada Vno En sus lugares y asi subieron y se pusie
ron y que luego en aquel instante mango capac y sus
hermanos y hermanas por mandado del Haçedor se sumie
ron debajo de tierra y bolbieron a salir a la queba de paca

cari Tambo Donde se jatan proceder aunque dela dicha
queba dicen Salieron Otras naciones y que salieron
al punto que el sol El primero dia despues de auer di
uidido la noche del dia el Acedor y asi de aqui les quedo
apellido de llamarse hijos del sol y como padre adorar
le y reuerenciarle

v Tienen tambien otra fabula en que dicen que El Hacedor
tuuo dos Hijos que el Vno llamaron ymaymana Vira
cocha yotro tocapo Viracocha y que concluydo el acedor las gen
tes y naciones y dar tracas y lenguas y auer enbiado al
cielo el sol y luna y estrellas cada Vno a su lugar des
de en tia Huanaco como esta dicho el Sacedor a quien en lengua
destos yn°s le llaman pachayachachi y por otro nombre
tecsiviracocha — titiuiracochan que quiere decir yncomprehensible
dios uino por el camino de la sierra uisitando y uiendo
a todas las naciones como auian començado a mun
tiplicar y cumplir lo que se les auia mandado y que
algunas naciones que allo reueldes y que no auian
cumplido su mandado gran parte dellos conuirtio en
piedras en figuras de Sombres y mugeres con el mismo
traje que trayan fue la conuersion en piedras en los
lugares siguientes en tia Huanaco y en pucara y
Jauja donde dicen conuirtio la Suaca llamada
ydolo Suarivilca — Huariuilca en piedra y en pachacama y en casamar
ca y en otras partes y oy en dia estan en los dhos lu
gares Vnos bultos de piedras grandes y en algunas
partes casi de bultos de gigantes que antiquisima
mente deuieron ser Sechos por manos de Hombres
y por falta de la memoria y escritura tomaron esta
fabula de decir que por mandado del Sacedor por
no auer cumplido sus mandamientos se tornaron
en piedras y que en pucara que es quarenta leguas
de la ciudad del cuzco por el camino del collao dicen
que baxo fuego del cielo y quemo gran parte dellos
y que los que yban huyendo se conuirtieron en pie
dras y que el Sacedor a quien ellos decian que era el p-

4

De ymaimana viracochan y de tocapo Viracochan mando que desde alli se partiese el mayor de sus hijos llamado ymaymana Viracochan en cuyo poder y mano estan todas las cossas y que fuese por el camino de los andes y montañas de toda la tierra y que fuese dando y puniendo nombres a todos los arboles grandes y pequeños y a las flores y frutas que auian de tener y monstrando a las jentes las que seran para comer y las que no y las que seran buenas para medicinas y asimismo pusso nombres a todas las yeruas y flores y el tiempo en que auian de produçir sus frutas y flores y que esto mostro a las jentes las yeruas que tenian virtud para curar y las que podrian matar y al otro hijo llamado tocapo Viracochan que quiere deçir en su lengua hacedor en quien se incleyen todas las cossas le mando fuese por el camino de los llanos visitando las jentes y poniendo nombres a los rios y arboles que en ellos uuiese y dandoles sus frutos y flores por las orden dichas y que asi se fuesen bajando hasta lo mas bajo desta tierra y que asi baxaron al mar por lo mas baxo desta tierra y de alli se subieron al cielo despues de auer acauado de hazer lo que auia en la tierra.

Lo que hiçieron los 2. hijos de Pachayachachic o Pachacamac

Diçen tambien en esta misma fabula que en tiahuanaco donde dicen hico todas las jentes hiço todas las differencias de aues macho y hembra de cada uno y dandoles cantos que auian de cantar cada uno a los que auian de ir e se dir en las montañas que se fuesen a ellas y a los que en la tierra cada uno a las partes y lugares que auian de ir e se dir y que asimismo hizo todas las diferencias de animales de cada uno macho y hembra y todas las demas diferencias de culebras y demas sallandijas que en la tierra ay mandando a cada uno que los que auian de ir a las montañas fuesen a ellos y los demas fuesen por la tierra y que alli manifesto a las jentes los nombres y pro

piedades que las aues y animales y de mas sauan dichos tenian.

Tenian tambien estos yndios por muy cierto y aueriguado que el sacerdor ni sus hijos no fueron nacidos de muger y que heran yncon mutables y que tanpoco auian de tener fin otros muchos desuarios tienen algunas naciones desta tierra y fabulas de donde se jactan proceder que si todas las uuiesemos de especificar demas de ser prolixas seria nunca acauar y assi pondre algunas para que se entienda el desatino y ceguedad en que uiuian

Origen de que se jactan algunos y.

En la prouincia de quito esta una prouincia llamada cañaribanba y asi llaman los yndios cañares por el apellido de la prouincia los quales dicen que al tiempo del diluuio en un cerro muy alto llamado huacaynan que esta en aquella prouincia escaparon dos hermanos en el y dicen en la fabula que como yban las aguas creciendo yba el cerro creciendo de manera que no les pudo cerco empecar las aguas y que alli despues de acauado el diluuio y acauadoseles la comida que alli recogieron salieron por los cerros y balles a buscar de comer y que hizieron una muy pequeñita cassa en que se metieron a do se sustentauan de rayces y yeruas pasando grandes trauajos y hambre y que un dia auiendo ydo a buscar de comer quando a su casilla boluieron hallaron hecho de comer y para ueuer chicha sin auer de donde ni quien lo huuiese hecho ni alli traydo y que esto les acaecio como diez dias al cauo de los quales trataron entre si que querer uer y sauer quien les hacia tanto bien en tiempo de tanta necesidad y asi el mayor dellos acordo quedarse escondido y uio que venian dos aues que llaman aguaque por otro nombre llaman torito y en nuestra lengua las llamamos guacamayos venian bestidas como cañares y cauellos en las cauecas atada la frente como aora andan y que llegadas a la choca la ma

Origen de los cañares

5

por dellas vido el yndio escondido que si quito la lliclla que es el manto de que usan y que enpeço hacer de comer de lo que trayan y que como vido que heran tan hermosas y que tenian rostro de mugeres salio del escondijo y arremetio a ellas las quales como al yndio vieron con gran enojo se salieron y se fueron bolando sin hazer ni dexar este dia que comiesen y venido que fue el hermano menor del campo que avia ydo a buscar que comer como no hallase cossa aderecada como los demas dias solia hallar pregunta la causa dello a su hermano el qual se la dijo y sobre ello uvieron gran enojo y asi el hermano menor se determino a quedar se escondido hasta ver si bolvian y al cavo de tres dias bolvieron dos huacamayas y enpeçaron a hazer de comer y que como viese tiempo oportuno para coxer las entro al tiempo que vido que ya avian hecho de comer arremetio a la puerta y cerro la y cojiolas dentro las quales mostraron gran henojo y assi asio de la menor porque la mayor mientras tenia a la menor se fue y con esta menor dicen tuvo acceso y copula carnal en la qual en discurso de tiempo tuvo seis hijos y hijas con los quales vivio en aquel cerro mucho tiempo sustentandose de las semillas que sembraron que dicen truxo la huacamaya y que destos hermanos y hermanas hijos desta huacamaya que se repartieron por la provincia de cañaribamba dicen proceden todos los cañares y asi tienen por huaca el cerro llamado huacaynan y en gran veneracion a las huacamayas y tienen en mucho las plumas dellas para sus fiestas.

En la provincia e yndios de cantasmarca que es cinco leguas del cuzco en la provincia de antisuyo tienen la fabula seguiente

Origē de Atnasmarca

dicen que quando quisso venir el diluvio un me[...]

quiso benir el diluuio Inmes

antes los carneros que tenian mostraron gran tristeza
que de dia no comian y de noche estauan mirando a las
estrellas hasta tanto que el pastor que a cargo los
tenia les pregunto que que auian a lo qual le res
pondieron que mirase aquella junta de estrellas las
quales estauan en aquel ayuntamiento en a
cuerdo de que el mundo se auia de acauar con aguas
y asi oydo esto el pastor lo trato con sus hijos y hijas
las quales serian seis y acordo con ellos que re
coxiesen comida y ganado lo mas que pudiesen
y subieronse en un cerro muy alto llamado ancas
marca y dicen como las aguas yban creciendo y cu
briendo la tierra y ba creciendo el cerro de tal manera
que jamas les sobrepujaron y que despues como se yban
recogiendo las aguas se yba baxando el cerro y
asi destos seis hijos de aquel pastor que alli escapa
ron se boluio a poblar la prouincia de los cuyos estos
y otros disatinos semejantes decian y dicen auer
passado que por prolijidad como dicho tengo no los pongo
causo se todo esto de mas de la principal causa que hera
no conocer a dios y darse a uicios e ydolatrias no ser
jentes que usauan de escritura porque si la usaran
no tuuieran tan ciegos y torpes y desatinados he
rores y fabulas no obstante que ussauan de una
quenta muy subtil de unas cuerdas de lana de
dos nudos y puesta lana de colores en los nudos los
quales llaman quipos entendianse y entiendense
tanto por esta quenta que dan razon de mas de qui
nientos años de todas las cossas que en esta tierra
en este tiempo an passado tenian yndios yndus
triados y maestros de los dichos quipos y quentas y estos
yban de generacion en generacion mostrando lo pasa
do y enpapandolo en la memoria a los que auian de
entrar que por marauilla se oluidauan cosa por pe
queña que fuese tenian en estos quipos que cassi
son a modo de pauilos con que las biejas rezan

En nuestra españa Saluo ser animales tenian tanta qu[ent]a
enlos Años messes y luna de tal suerte que no auia herrar
luna Año ni mes aunque no con tanta pulicia como &
pues que ynga yupanqui enpeço A Señoriar y conquistar
esta tierra Porque hasta entonces los yngas no auian
Salido delos alrededores del cuzco como por la relacion
que V. S.a Ill.ma tiene Parece este ynga fue el primero
que enpeço A poner quenta y rrason en todas las cosas
y el que quito cultos y dio cultos y cerimonias y el que
Hiso los dose meses del año dando nombres a cada
Uno y Hasiendo las cerimonias que en cada Uno
dellos Hacen porque no obstante que antes que rey
nasen sus antesesores tenian meses y años por
Sus quipos no se regian con tanto concierto como
despues que este fue señor que se rregian por los yn
uiernos y ueranos este fue de tanto entendimien
to que se pusso a considerar viendo el rrespeto y Re
uerencia que auian tenido sus antepassados al sol
pues le adorauan Por dios y que no tenian reposo
ni descanso ninguno y que todos los dias Daua
buelta al mundo dixo y trato con los de su con
sejo que no sera posible ser el sol el dios criador
de todas las cosas porque si lo fuera no fuera parte
Un pequeño nublado que delante se le ponia
estoruarle el resplandor que no alumbrase y que
si le fuera el Hacedor de todas las cossas que
algun dia descansara y de Un lugar alumbrara
a todo el mundo y mandara lo que el quisiera
y que asi que no sera posible sino que auia otro que
lo mandase y rigiese el qual era el pachayacha
chi que quiere decir Hacedor y asi con este acuerdo
y conocimiento mando Hacer las cassas y templo
de quisuarcancha que es por cima de las casas de diego
ortis de gusman viniendo hacia la plaça del cusco
donde al presente viue Hernan lopes de segouia
donde puso el estatua del Hacedor de oro del tamaño

de Un muchacho de diez años El qual sera figura
de Un hombre puesto en pie El braço derecho alto con
la mano casi cerrada y los dedos pulgares y segundo
altos Como persona que estaua mandando no obstante
que desde el principio tuuieron noticia los yncas de Un
hacedor de todas las cossas y le tenian reuerencia
y hacian sacrificios no en tanta ueneracion Como
des deste ynca aca y asiento de la tierra que sujeto
con las caueças de prouincias mando que le hiziesen tem
plo por si y tuuiese su ganado criados y chacaras
y haciendas de donde se le hiziesen los sacrificios este
ynca ffue El que con su autoridad Edifico la cassa del
sol del cuzco porque antes del hera muy pequeña
y pobre la caussa fue la fabula siguiente.
v Dizen que antes que fuese señor yendo a uisitar
a su pa^e^ Viracocha ynca que estaua en ~~aquella fuente~~ Socsasuana
cinco leguas del cuzco al tiempo que llego a Una
fuente llamada susurpuquio Vido caer Una tabla
de cristal En la misma fuente dentro en la qual le
Vido Una figura de yndio en la forma sigte en la
caueça del colodrillo della a lo alto le salian tres
rayos muy Resplandecientes A manera de rayos del
sol los Unos y los otros y en los enquentros de los braços
Unas culebras en roscadas En la caueça Un llayto
como ynca y las orejas horadadas y en ellas puestas
Unas orejas como ynca y los trajes y uestidos como ynca
salia le la caueça de Un leon por entre las piernas y en
las espaldas otro leon los braços del qual parecian a
braçar el Un hombro y el otro y Una manera de culebra
que le tomaua de lo alto de las espaldas abajo y que
asi uisto El dho bulto y figura se echo a huir ynca
yupanqui y el Bulto de la estatua le llamo por su nom
bre de dentro de la fuente diciendole Veni aca
hijo no tengais temor que yo soy El sol Vro padre y
se que aueis de sujetar muchas naciones tened
muy gran cuenta conmigo de me reuerenciar y acordar

os En vros sacrificios demi y asi desaparecio el bulto y quedo el espejo de cristal en la fuente y el ynca le tomo y guardo en el qual dicen despues via todas las cosas que queria y respecto desto mando hacer en siendo S.r y teniendo posible una estatua figura del sol ni mas ni menos de la que en el espejo avia visto y mando en todas las tierras que sujeto en las cauecas de las provincias sele hiziesen solenes templos dotados de grandes haciendas mandando a todas las jentes que sujeto le adorasen y reuerenciasen juntamente con el sacerdor y asi como en su uida en la Relacion que V.S.a tiene se trata todo lo que conquisto y sujeto todo fue en nombre del sol su padre y del sacerdor diciendo que para ellos sera todo este ynca fue el que hizo a todas las naciones que conquisto tener en gran ueneracion sus Huacas y que les acudiesen con sus sacrificios diciendo no se henojasen con ellos por no tener quenta de reuerenciarlos y adorarlas tambien ademas hizo hacer casas al trueno hiso hacer una estatua figura de un hombre de oro y hizo poner en el templo que hico hacer para el en la ciudad del cusco y en todas las provincias juntamente con las del sol y sacerdor tenia su templo esta Huaca y haciendas ganados y criados por si para sus sacrificios y porque mi intento no es mas de tratar de lo tocante a cultos y cerimonias que tuvieron en quanto a las leyes y costumbres que dio me remito a la Relacion

Tenia tambien muchas Huacas y templos adonde el demonio daua sus Respuestas en algunas naciones y en la ciudad del cusco la huaca de huanacauri tenian hechiceros de muchas maneras las provincias los oficios y nombres de los quales heran diferentes los unos de los otros los nombres y oficios son los que se siguen cal pariçu que quiere decir los que uen la uentura y suceso que auian de tener las cosas que les preguntauan los quales para el dho efecho matauan aues corderos y carneros

nombres y offi. de los ministros de ydolatria del cusco

y soplando por cierta vena los bofes en ellos hallavan
ciertas señales por donde decian lo que avia de suceder
avia otros que llamavan viropiricos los quales quemavan
en el fuego sevo de carneros y ~~en~~ coca y en ciertas a-
guas y señales que hacian al tiempo del quemar ~~decian~~ de-
vian lo que avia de suceder al que los ~~alquilava~~ consultava y se
lo decian estos eran los menos tenidos porque men-
tian siempre avia otros llamados achicoc que son
los sortilegos que con maiz y estiercol de carneros
se chavan suertes si quedavan pares o nones davan
sus respuestas diciendo asimismo lo que que-
vian saver del el que los llamava avia otros
llamados camascas los quales decian que aque-
lla gracia y virtud que tenian los unos la avian
recevido del trueno diciendo que quando algun
rayo caya y quedava alguno atemoricado despues de
buelto en si decia que el trueno le avia mostrado a que-
larse ora fuese de curar con yervas ora fuese de
dar sus respuestas en las cosas que se les pregunta-
van y asimismo quando alguno se escapava de
algun rio o peligro grande decian e les aparecia
el demonio y los que queria que curase con yervas
se las mostrava de donde a procedido aver mu-
chos yndios grandes ervolarios y a otros mos-
trava yervas venenosas para matar ~~para matar~~ a es-
tos llamavan camascas avia otros llamados ya-
carcaes y estos seran naturales de huaro tuvieron
grandes pactos con el demonio segun parece por el
oficio que hacian el qual hacian en la forma
siguiente tomavan unos cañones de cobre de
medio arriba y de medio avajo de plata de largo
de un arcabuz de razonable tamaño y unos bra-
ceros en que encendian fuego con carbon el qual
con los dichos cañones lo soplavan y encendian
y en aquel fuego davan sus respuestas los de-
monios diciendo que sera el anima de aquel hombre

Marginal notes: Viropiricuc — achicoc - sortilegos - — camasca — yacarca es de Huaro

o muger Porquien Ellos Preguntauan o va estuuiese En
quito o en otra qualquiera parte Delas que el ynca con
quisto y las principales preguntas que le hacian Seran
quien Sera Contra El Sol Su padre o se pretendia reue
lar Contra el ynca o quien Sera En aquella parte La
dron. o omicida o adultero o quien viuia mal y assi
con esta ynbocacion Sauia El ynca todo lo que En su
tierra passaua por arte del demonio Seran estos ya
carcaes muy temidos Asi del ynca como de las demas
Jentes y donde quiera que yua los lleuaua consigo ha

otros maestros de ydolatria

uia tambien otros hechiceros que tenian Acargo las
Huacas Entre los quales Auia algunos que entre al
gunas dellas Hablauan con el demonio y Receuian
Sus Respuestas y decian al pueblo lo que dellos queria
Sauer. o particularmente a las personas que se los y
ba a encomendar aunque pocas veces dauan Res
puestas Verdaderas segun decian vsauan todas las jen
tes desta tierra confesarse con los hechiceros que tenian
acargo las Huacas La qual confecion Hacia publica para
Sauer Si auia confessado Verdad El Hechicero He

confessiones dellos 28 —

chaua Suertes y en ellas por arte del demonio Via
quien auia confesado mentira Sobre lo qual Se ha
cian grandes castigos y desque alguno o tenian
algunos graues pecados que por ellos mereciese
La muerte coechaua al hechicero y confesauase se
creto con el Los yncas y Jente del cusco Siempre
Hacian Sus confiziones Secretas y por La mayor
parte Se confessauan con los yndios de Hecaro hechi
ceros que para ello dedicados tenian acussauanse
en sus confiziones de no auer reuerenciado al Sol
y Luna y Huacas de no auer guardado ni celebrado
de todo coraçon las fiestas de los Raymes que son las de los
messes del año acussauanse de la fornicacion En
quanto Sera quebrantar El mandamiento del ynca
de no tomar muger ajena ni corromper donzella algu
na y de aquella tomado Sin que se la diese El ynca

e no porque tuuiesen que la fforniccaçion de si fuese pecado
porque careçian deste entendimiento acussauan se
del matar y urtar teniendolo por graue peccado y lo
mesmo de la muy muraçion principalmente si auia sido
contra el ynca o contra el sol

Confessauan asimismo Reuerendisimo señor
que las jentes que obo antes del diluuio ffueron
sechas con todas las demas cossas por el sacerdor
pero que no sauen porque orden ni como mas de lo que
tienen dicho de tiasuanaco y esto es lo que de sus
ffabulas y cultos y origen yo se podido sauer
y alcançar de todos los biejos con quien se tra
tado y comunicado este negocio la forma de los
cultos y sacrificios que en cada mes del año
Haçian es la siguiente

mayo

Y comencaron a contar el año media do mayo dias mas
o menos a primero dia de la luna el qual mes del prin
cipio del año llamauan haucay llusque en el qual
haçian las serimonias siguientes llamadas ~~in~~
intiraymi ~~tipraimi~~ que quiere decir fiestas del sol sacrificaua
en este mes al sol gran cantidad de carneros de todas
colores llamados los unos huacarpaña que eran
blancos y lanudos y otros carneros llamados hua
nacos y otros pacos blancos lanudos llamados
cuyllos y otros pacos llamados paucarpaco que
seran hembras bermejos y lanudos y otros pacos
llamados oquipaco y otros carneros grandes llama
dos chumpi que seran la color dellos castaño nados
y otros carneros llamados llanca llama que seran
negros y lanudos y asimismo sacrificauan
en este tiempo corderos de las mesmas colores el qual
sacrificio haçian por la horden siguiente

Yban a curicancha por la mañana y a medio dia y a la
noche lleuando los carneros que se auian de sacrifi
car aquel dia los quales trayan al rededor de los ydolos

9

y Huacas llamadas punchao ynca que sera el sol
y el pachayachachi que hera otro ydolo figura de hom
bre que quiere decir el dicho bocablo hacedor y otro ydolo
llamado chuqui yllay llapa que sera la huaca del relam
pago y trueno y rayo la qual huaca sera forma de
persona aunque no le vian el rostro de a manera tenia
un llayto de oro y orejeras de oro y medalla de oro
que llaman canipo y la rropa doblada alli junto
del las quales huacas estauan puestas en un escaño
y los carneros viuos dauan buelta al rrededor dellos
los sacerdotes decian o hacedor y sol y trueno sed siem
pre moços no envejescais todas las cossas esten en paz
multipliquen las jentes y aya comidas y todas las
demas cossas bayan siempre en aumento las quales
raçones decian al hacedor y al sol le decian que
el siempre fuese moço y que saliese alumbrando y
resplandeciendo no conociendolo por hacedor sino
por hechura del hacedor y al trueno y relampago de
ciendo que llouiesen para que ubiese comidas tam
bien conociendo que tronando y relampagueando
do llouia por mandado del hacedor y luego por la ma
ñana enbiauan un carnero a guanacauri que es
la huaca principal que ellos tienen como en la estoria
de los yncas esta dicho en donde le matauan y que
mauan los tarpuntaes que seran los que tenian
cargo de dar de comer a las huacas y mientras lo
quemauan al salir del sol por la mañana yban
muchos yncas y caciques y arrancando la lana del
dicho carnero antes que le quemasen andauan dan
do bolles al rrededor del sacrificio con la lana en las
manos diciendo o hacedor sol y trueno sed siem
pre moços y multipliquen las jentes y esten si
empre en paz y a medio dia por la misma horden
quemauan otro carnero en curicancha en el pa
tio de la dicha cassa del sol que agora es claustro de
los frailes del señor sancto domingo y a la tarde el

Oracion al sol
y otros ydolos

sol llevavanlos al cerro llamado aepitan porque sobre
el se pone el sol el qual sacrificavan por la misma
horden y sacrificavan demas desto y offrecian
a las dichas guacas unos cesticos de coca llamados
Paucar runcu paucar uncu y unos que llamavan paucarquinto
a manera de coca y un poco de maiz tostado y con
chas de la mar que llaman mullo colorado y ama
rillo hechas a manera de maiz y asimismo en
cada un dia de los deste mes y van a quemar a los
carneros y lo demas a los lugares siguientes
a un cerro llamado succanca y otro llamado omoto
yanacauri y otro llamado capac uilca que esta tres
leguas de guanacauri y otro llamado queros gua
nacauri y otro llamado rontoca que esta en los qui[...]
guares y otro cerro llamado collopata que esta en
pomacanche catorce leguas desta ciudad y a un
llano llamado yanayana y a otro cerro llamado
cutique esta en lo alto de pomacanche y asi caminando y van otro dia a uilca noto que es veinte
y seis leguas del cuzco la razon porque segui
an en este mes este camino es porque decian nace
el sol en aquella parte y asi venian prosiguien
do el dicho sacrificio y en un llano que esta junto
a rurucache hacian el mismo sacrificio y en otro
cerro llamado sunto junto a higuana en cacha
en otro cerro llamado cacha viracocha hacian
lo mismo y en otro cerro llamado yacalla guaca
y en otro llamado tirvoma en quiquijana en el
llano della y en mollebamba hacian lo mismo
y en urcos en un cerro llamado urcos viracocha
hacian lo mismo y en anta guayla en un llano que
alli estava que mavan otro y junto anta guayla
en otro llamado pati hacian lo propio y en otro
llamado aca guara hacian lo mismo y en quis
picancha en un cerro que esta alli hacian lo mis
mo y en otro llamado subcanga hacian lo mismo

10

y yban los tarpuntaes por un camino y boluian por otro y yba el ynca con todos los señores a mantucalla y alli estaua beuiendo y holgandose haciendo sus borracheras y taquis y este taqui llamauan huallina el qual dicho bayle o canto hacian quatro veses al dia haçian esta fiesta solo los yncas y dauan de beber a los que haçian las fiestas las mamaconas mugeres del sol y no entrauan sus mugeres propias a do estas estaban sino quedauanse fuera en un patio todos los uasos en que comian y beuian y cantareria en que se adereçaua la comida todo sera de oro y haçian el dicho taqui llamado huayllina y en el adorauan al sacerdos sacauan a esta fiesta las dos figuras de muger llamadas palpasillo ynca oillo con ropas muy ricas cubiertas con chaperia de oro llamados llancapata colcapata y paucaronco lleuauan delante el suntur paucar y unas obejas grandes del grandor de los carneros dos de oro y dos de plata puesta en los lomos unas camisitas coloradas a manera de gualdrapas lleuanlos en unas andas lo qual haçian en memoria de los carneros que diçen salieron del tambo con ellos los yndios que los lleuauan seran señores principales y ban con muy ricos bestidos llaman a estas obejas de oro y plata corinapa colquinapa estaua el ynca alli en mantucalla hasta que se acauaua el mes y acauado el dicho tiempo se venia el ynca a la plaça que esta delante de la yglesia del cusco llamada aucaypata a donde el suelo por donde auia de venir el ynca estaua sembrado de plumeria de todas colores de aues y alli beuia lo que le restaua del dia y a la noche se yba a su casa y asi se acauaua este mes.

corinapa - colque napa -

Junio

Al mes de junio llamauan cauay per otro nombre chahuar huay solo se ocupauan en regar las chacaras y adereçar las acequias y lleuar las aguas para sembrar -

Jullio

El mes de Jullio llamauan moronpassa porqui quilla
y en este mes hacian las fiestas del yahuayra que es que
en ella pedian al Hacedor que todas las comidas acu
diesen y produxiesen bien en aquel año y que fue
se prospero porque en este mes sembrauan en el
qual hacian las serimonias siguientes.
Los tarpuntaes que es una gente como sacerdotes teni
an cuydado de ayunar desde que sembrauan el maiz
hasta que salia de la tierra como un dedo en alto y en
este tiempo no se juntauan con sus mugeres y asi
mismo ayunauan sus mugeres y hijos de estos no
comian en este tiempo mas de maiz cocido y yer
uas [illegible] y asi no beuian achicha sino turuia
que llaman concho ni ussauan coca en este tiempo
trayan un poco de maiz crudo en las chuspas que
se ponian en las bocas y asi mismo toda la gente
popular hacia la fiesta llamada llahuayra porque
asi se llama el canto que se hacia pidiendo al Hacedor
les diese buen año y esto hacian vestidos unas cami
sitas colorados hasta los pies sin mantas salian
a beuir y bailar a aucaypata adonde llaman agora los
españoles limapampa que es a cuajo de Sancto Domingo
y alli los sacerdotes del Hacedor quemauan por la
mañana un carnero blanco y maiz y coca y plu
mas de pajaros de colores y de mullo que es conchas
de la mar como dicho esta rogando al Hacedor
diese buen año pues que de nada auia criado to
das las cosas y dadoles ser tuuiese por bien de
dalles buen año y asi mismo a los sacerdotes
del sol llamados tarpuntaes y a los sacerdotes
del trueno les dauan de este sacrificio para que lo
hiziese como ellos rogando al sol calentase
para que se criasen las comidas y al trueno lla
mado chuquiylla que enbiase sus aguas con
que se criase y no embiase granico los quales
sacrificios acauados se yban los labradores

A sus labranças y los cortesanos a casa del señor ynca hasta que el mes que en su lengua llamauan quispe acauaua

agosto.

Al mes de agosto llamauan coyaraymi y en este mes hacian la citua y para haçer la dicha fiesta trayan las figuras de las guacas de toda la tierra de quito a chile las quales ponian en sus cassas que en el cusco tenian para el efecto que aqui diremos despues la rason porque açian esta fiesta llamada citua en este mes es porque entonçes començauan las aguas y con la primeras aguas suele auer muchas enfermedades para rrogar al haçedor que en aquel año asi en el cusco como en todo lo conquistado del ynca tuuiese por bien no las ubiese para lo qual hacian lo siguiente el dia de la conjuncion de la luna a medio dia e yba el ynca con todas las personas de su consejo y los mas principales yncas que se hallauan en el cusco a curicancha que es a la casa del sol y templo adonde haçian su cauildo tratando de que manera se haria la dicha fiesta porque en unos años añadian o quitauan de la fiesta lo que les parecia conuenia para la fiesta

y asi acordado lo que auian de hazer el sacerdote mayor del sol y el ynca salian todos y el sacerdote mayor deçia a las gentes que estauan juntos como el haçedor tenia por bien se hiziese la dicha citua o fiesta y que se echasen todas las enfermedades y males de la tierra y a esta coyuntura estaua gran cantidad gente armada a usso de guerra con sus lanças en la plaça que delante el templo estaua todos a punto de guerra y en sus ordenanças para este efecto lleuauan al templo del sol las figuras llamadas chuquilla y uiracocha que tenian su templo por si en puca marca y quishuar cancha que son agora cassas de doña ysauel de bobadilla

Y Haciase El dho cauildo con los sacerdotes de las dhas
huacas y con acuerdo de todos salia El sacerdote
del sol y publicaua la dha fiesta y asi con este acuerdo
auiendo primero hechado del cusco a dos leguas
dela todos los fforasteros que no seran naturales
y a todos los que tenian las orejas quebrados y a
todos los corcouados y que tenian alguna lesion
y defeto En sus personas diciendo que no se
hallasen en aquellas fiestas porque por sus cul-
pas seran asi hechos y que hombres desdecha-
dos no hera justo se hallasen alli porque no es-
torbasen con su desdicha alguna buena dicha
Sechauan tambien los perros del pueblo porque
no aullasen y luego la dha jente que apunto de
guerra estaua salia ala plassa del cusco los quales
venian dando boses diciendo las enferme-
dades desastres y desdichas y peligros salid desta
tierra y en la plassa en medio della ado estaua el
Vsño de oro que hera amanera de pila adonde
sechauan el sacrificio dela chicha quando ve-
nian hallauan que estauan apunto de guerra quatro
cientos yndios al rededor dela dha pila bueltos
los ciento El rostro a colla suyo que esta al nacimien
to del sol y otros cientos bueltos los rostros al
poniente que es El camino de chinchay suyo y otros
ciento El rostro al cententrion que es El camino de
Antisuyo y ciento los rostros al medio dia y te-
nian todos los generos de armas y que ellos usa-
uan al tiempo que llegauan los que venian del
templo del sol todos alçauan grandes voces
diciendo vayan el mal fuera y salian todos quatro
esquadrones cada vno para el lugar que estaua dedi-
cado saliendo los que estauan para colla suyo
con gran ympetu hasta la angostura de acoya
pongo que sera dos leguas del cusco pequeñas
e yban dando boces diciendo salga el mal fuera

lleuauan estas boces las jentes de Surin cusco y alli las
entregauan a los metimas de Suay par ya que ellos]
las entregauan a los metimas de anta Suaylla
y los mitimas de anta Suaylla las entregauan
a los metimas de Suaray pacha y ellos las lleua
uan Hasta el rio de equiquisana y alli se bañauan
Ellos y las armas que lleuauan en esta manera
se acauaua por esta parte Seran estos yndios que
lleuauan estas boces hacia colla suyo. Los que sali
an del cusco de la generacion de usca y mala ayllo
yapo may hoayllo y a Suay min ayllu y Sutic y mara
saylla cuy cussa aylla

Los que salian hacia El poniente que es achinchay su
yo saliandando las mesmas boces y estos Seran de la
generacion capac aylla y atun aillu y cuicaquicao
y Saun cusco ayllu y aray raca ayllu y otros de C
uro y estos lleuauan las boces Hasta satpina que
sera del cusco poco mas de Una legua y estos las en
tregauan a los metimaes de Jaquea Ja Suana y e
llos las entregauan a los metimas de tilca que es
encima de marca Suaci casi diez leguas del cusco y
estos las lleuauan al rio de apurimay alli los he
chauan bañandose y lauando las lanas y ar
mas

Los que lleuauan las boces a la parte de anti suyo
Seran de la generaciones siguientes eue cupana
ca ayllo aucay llia yllo tarpuntai aillu saño aillu
y estos las lleuauan achirca que es leguas media
del cusco y las entregauan a los metimas de pisa
que son los de la coya y paulo y estos las allegaua
al rio de pisa y alli las hechauan y bañauan y ba
ñauan sus armas

Los que yban a la parte de conti suyo heran de
las generaciones siguientes rauraparaca aillu
y chinapanaca aillu y mascapanaca aillu y ques
co ayllu y estos las allegauan achuricalla que es



dos leguas del cuzco y alli las entregauan a los
mitimas de yaurisque que sera tres leguas del
cuzco y estos las entregauan a los de tantar
que es quatro leguas del cuzco y aquellos las lleua
uan al rio de cusibamba que es adonde los frai
les de la merced tienen una uiña que es siete le
guas del cuzco y alli se bañauan y lauauan
las armas y desta manera hacian esta cerimoni
a para hechar la enfermedades del cuzco la
razon porque en estos rios se lauauan sera
porque son rios caudalosos y que entienden
ba nadar a la mar y para que ellos lleuasen
las enfermedades y quando se hazia la ce
ria en el cuzco salian todas las jentes de los sigran
des como pequeños a sus puertas dando boces sacudi
endo las mantas y llicllas diciendo vaya el
mal fuera o que fiesta tan deseada a sido esta
para nosotros o hacedor de las cosas dejanos
allegar a otro año para que beamos otra
fiesta como esta y aquella todos baylauan
y tanbien el ynca y al amanecer entre dos
luces todos yban a las fuentes y rios a se la
uar diciendo que saliesen las enfermedades
dellos y acauados de lauar tomauan unos a
chones de paja grandes a manera de bolas muy
grandes atados con unas cuerdas lo qual les
encendian y andauan jugando con ellos dan
dose unos a otros llamauan a esta bolas de
paja mauro pancunco acauado lo qual se ve
nian a sus casas y para entonces tenian parejada
una maçamorra de mais mal molida que llama
van sancu y della tomauan en los rostros punien
dolo tanbien en los lumbrales de las puertas y en
las partes donde tenian las comidas y ropas
y a las fuentes lleuan el dicho çanco y hechauan
dentro diciendo que no estuuiesen enfermos y no

13

entrasen las enfermedades en aquella cassa y tam
bien enbiauan este canco a sus parientes y amigos
para el mesmo efecto y a los cuerpos de los muertos ca
lentauan con ello porque gosasen de la dicha fiesta y luego
comian y beuian las mugeres comidas que tenian con
mucho negocio porque para este dia cada uno por pobre
que fuese tenia buscado para comer y beuer porque
decian que este dia no se holgase y comiese y beuiese que
en todo el año auia de ser y estar en mala uentura y traua
jo en este tiempo no reñian los unos con los otros ni deci
an palabras de enojo ni se pedian los unos a los otros
lo que se deuian porque decian que en todo el año tendri
an pendencia y trauajos si aquel dia comencauan
asimismo en la dicha noche sacauan las estatuas del sol
y hacedor y trueno y los sacerdotes de cada una dellas
estatuas los calentauan en el canco dho y a la mañana
les lleuauan a presentar al templo del hacedor y sol
y trueno las mejores comidas que podian auer y mu
bien adereçadas las qua les recevian los sacerdotes
de las dhas huacas y los que mauan y asimismo sa
cauan los cuerpos de los señores y señoras mu
ertos que estauan enbalsamados los quales sa
cauan las personas disulinaje que a cargo las
tenian y aquella noche los lauauan en sus baños
que quando estaua uivo cada uno tenia y bueltos
a sus cassas los calentauan con çanco la maça
morra gruessa que esta dicha y luego les ponian de
lante las comidas que quando ellos eran
uiuos con mas gusto comian y usauan las quales
les ponian muy bien adereçadas como quando uiuos
estauan y luego las personas que tenian a cargo
los dhos muertos los que mauan
los que tenian a cargo la huaca llamada guana
cauri que es una piedra grande figura de hombre
los criadores de la dha guaca juntamente con el
sacerdote della lauauan la dha ulana y la

Calentauan con el canso y el ynca señor principal
desde que se acauaua de lauar y su muger principal
se ponian en su aposento y les ponian en las ca
uecas en las caueças dellas el dho canco despues
de auellos calentado con el les ponian en las caue
cas unas plumas de un pajaro que se llama
pilco que son de color de tornasol y lo mismo ha
cian con la figura del Haçedor y los que a cargo
los tenian y llamauan desta ceremonia pilcoyaco
y luego como a las ocho o nueue del dia el ynca
señor principal con su muger y gente cortesana de
su consejo que en su casa tenia salia a la plaça
principal del cuzco lo mas ricamente adereçados que
podian trayan asimismo a la plaça a esta ora la yma
gen del sol llamada apinpunchao que hera la
principal que ellos tenian en su templo aconpañada
con todos los saçerdotes del sol juntamente con la
dos y mafines de oro sus mugeres llamadas yn
caocllo y palpaocllo salia tanbien la muger lla
mada coya pacssa la qual estaua sacrificada por
muger del sol y esta hera hermana hija del que
gouernaua trayan as dicho sol sus saçerdotes y le
ponian en su asiento que estaua en plaça dedicado
para el y asimismo los saçerdotes del Haçedor sa
cauan su figura a la plaça do la ponian en su lugar
tanbien sacauan los saçerdotes del trueno llama
do chuquiylla su figura la qual ponian en su lugar
en la plaça teni[illegible] sus escaños de oro trayan delan
te sus yauris que heran hechos a manera de cetros
de oro y los saçerdotes de las demas huacas venian
con los mas ricos vestidos que auer podian para
aquella fiesta sacauan asimismo los que
tenian a cargo la huaca de huanacauri su
figura y la ponian y la ponian en la plaça en
el lugar que para ello tenian dicen que a la hua
ca del haçedor jamas dieron muger propia porque

dicen no queria el Sacedor mugeres diciendo que
todo hera suyo pues el lo auia criado y asientodos
sus sacrificios el primero que hauian hera al
Sacedor y asi mismo sacauan al mismo tiempo
todos los cuerpos de los señores y señoras que en bal
samados tenian muy ricamente adereçados los
quales cuerpos trayan los descendientes de su li
nage que a cargo los tenian y los ponian en la
plassa en sus asientos de oro por su horden como
si estuuieran viuos y a esta ora salia toda la gen
te del cusco por sus aillos y parcialidades los
quales venian lo mas ricamente adereçados
que podian y llegados mochauan al Sacedor y al
sol y al ynca señor y luego se asentauan
en sus asientos cada vno conforme ala cali
dad que tenian deuididos los hanan cuscos a su
parte y los hurin cuscos ala suya y este dia
entendian en solo comer y beuer y holgar de
y haçian el taqui llamado alauicitua saqui
con vnas camisitas colorados hasta los pies y
unas diademas en las caueças llamados pilco
casa y tañian con vnos cañutos de caña chicos
y grandes haciendo con ellos vna musica llamada
ticatica dauan en aquel dia gracias al Sacedor
por los auer dejado llegar aquella fiesta y que
los llegase a otro año sin enfermedades y lo mes
mo al sol y trueno beuia el ynca con ellos tenia
el sol delante de si vn uasso de oro grande en que
se echaua el ynca chicha y de alli el sacerdote
se le tomaua y la sechaua en el usño que como
dicho es es a manera de pila de piedra enforrada
en oro la qual tenia vn abujero hecho de tal ma
nera que llegaua a vn albañar el caño que yba
por debajo de tierra hasta las cassas del sol y el
trueno y Hacedor los saçerdotes dellos ueuian
vnos con otros y los cuerpos enbalsamados los

de anancusco con los de surincusco y asi con su
mian y gastauan aquel dia en lo susodicho y ve
nida la tarde lleuauan el sol y los demas guacas
a sus templos y los cuerpos enbalsamados a sus
cassas porque a cargo los tenian y el ynca y los
demas jentes se yban a sus posadas.
y otro dia siguiente por la misma orden
salian a la misma plassa y puestos por su hor
den las guacas y el ynca y demas jente tray
an a la plassa grandissima cantidad de gana
do de todo genero de todas las quatro par
tidas llamadas collasuyo y chinchaysuyo
y antisuyo y contissuyo sera tanta la canti
dad del dicho ganado que a lo que dicen los que
esta declaracion hicieron heran mas de cien
mill cabesas el qual ganado avia de ser linpio
sin fealdad ninguna ni mancha y lanudo
que jamas ouiese sido tresquilado y luego
el sacerdote del sol apartaua quatro carne
ros los mas linpios y los sacrificaua desta
manera uno al hacedor y otro al trueno y otro
al sol y otro a guanacauri y quando queria
hacer el dicho sacrificio tenian en unos platos
grandes de oro el sanco puesto y con la sangre
de aquellos carneros que sacrificaua apersa
ua el dicho sanco heran los carneros blan
cos y lanudos llamados cuyllo y estos platos
con el dicho sanco estaua delante del estrado
del sol y el sacerdote mayor decia a altas boces
que todos lo podian oyr mira como comeis este
sanco porque el que lo comiere en pecado y con
dos voluntades y coracones el sol nuestro padre
lo vera y lo castigara y sera para grandes
trauajos vuestros y el que con voluntad entera
lo comiere el hacedor y el sol y el trueno os
lo gratificaran y os daran hijos y felices años.

15.

y que tengais mucha comida y todo lo demas
necess[ari]o con prosperidad y assi se leuantauan
a tomarlo haziendo primero un solene juram[en]to
antes de tomar el d[ic]ho yasuarcanco que l q[ue] l
prometian de no ser jamas en cosa alguna
ni murmurar de hacedor ni sol ni trueno
ni de ser traydor a su señor el Ynga principal
so pena de que aquella fuesse para su condenacion
y trauajo y el sacerdote del sol tomaba del pla
to lo que le parecia con tres dedos y se lo metia
en la boca y se bolvia a su asiento y por esta
orden y con esta manera de juramento se le
uantauan las parcialidades y assi se lo dauan
a todos hasta las criaturas y guardauan
del d[ic]ho yasuarcanco para los que estauan
ausente y enbiauan a los enfermos que
estauan en sus camas porque se tenia por muy
desdichado el que este dia no alcançaua
a receuir el yasuarcanco hacian esto con
tanta quenta que no se auia de caer migaja
en el suelo porque tenian por gran pecado que
se esto quando matauan estos carneros a vi
ua dochos sacauan las bocos los quales en
chauan soplandolos y hinchados vian los
sacerdotes en ciertos señales que en ellos
auian segun decian se auian de ser prosperos
todas las cosas en aquel año o no y luego
que mauauan delante de hacedor y sol y tru
eno los boses y los cuerpos de los carneros
repartian como cosa sagrada muy poquito
a cada uno y todo lo demas ganado se repar
tia a toda la gente del cuzco para que comie
sen y como yban entrando en la plaza les y
ban arrancando cada uno un pedaço de la lana
con la qual sacrificauan al sol y los sacerdo
tes quando repartian el ganado y ba haciendo

Las oraciones siguientes

Oracion primera al hacedor

Atiesi uiracochan caylla uiracochan tocapo
acnupo uiracochan camachurac caricachon
Suarmicachon nispallurac rurac camascayque
churascaiqui casillaquespilla cauçamusac mai
pincanqui ... apichu ucupichu puyupichu llan
tupichu hoyari Suay Sayniguai y ni Suai y may
pachacama haycaypachacama cauça chihuay mar
cari Suay Satalli Suay caycullcai tarichasqui Suai
may pircopapor Viracochaya

declaracion desta oracion

O Hacedor que estas en los fines del mundo sin y
gual que diste ser y balor a los hombres y dijiste
sea este hombre y las mugeres sea esta muger diçien
do esto los hiziste y los formaste y diste ser a estos
que hiciste guardalos que biuan sanos y salvos
sin peligro viviendo en paz adonde estais estais en
lo alto del cielo o abaxo en las nuues o en
los nublados de las tempestades oyeme Res
pondeme y conçede conmigo y danos perpetua
vida para siempre tednos de su mano y esta ofren
da reçibela adoquiera que estuuieres. O hacedor

Otra oracion para que multipliquen las jentes

Viracochan apacochan titu uiracochan hual
pai huana uiracochan topapo acnupo uiraco
chan runa yachachachun huarmayachachun
mirachun llactapacha casillaquispillacachun
camascayqui taguacaycha yatallij may pa
chacama haycay pachacama

Declaracion desta oracion.

O hacedor que haces maravillas y cosas nunca
uistas misericordioso hacedor grande sin me
dida multipliquen las jentes y ayacuaturo
y los pueblos y tierras esten sin peligros y estos
a quien diste ser guardalos y ten los de tu mano. Po

16

ra Sicuta Sinffin
Atodas las Suacas
Cay lla uiracochan ticel uiracochan Sa
pacochan Sualpai Suana uiracochan chanca
uira cochan acxa uiracochan atun uiracochan
caylla uiracochan tacancuna oy nichic Su
nichic llasta runa yaeSa cuccapac Sa Suaype
Sucupi Puris papas.
Declaraçion
Saçedor queestais enel cauo deel mundoeSan
cauiracochan queesUna Suaca queesta enchu
quiSaca adondeestaua mango ynca atun uira
cochan quees en la Suaca de urcos enesta estaua
Vnaguile yVnalcon de bulto depiedra ala puer
ta delaguaca y dentro estaua Vnbulto de Som
bre con Vna camisita blanca Sasta enpies ylos
cauellos Sasta la cinta y alos bultos delaguila
yalcon cada dia amediodia piauan como si estu
uiera nueuos y loscamayos decian queporque
tenian Sanbre el uiracocha piauan y les lle
uauan las comidas y lasque mauan diçenque
Seran Sijos y Sermanos destecorcos uiracocha
apotin uiracocSan estaen amaybamba detras de
tambo urusayua uiracocha enelmismo pueblo
chuquichanca uiracochan es en Suaypor Voso
tros al Saçedorqueestaenlos fines del mundo
conçedorquelajentes y tierras Siempre
Sean prosperas orate andando condados den
tro offuera Del cielo.
Otra oraçion
O uiracocSan cusiussapocSay llipo uiracocha ya ru
nacay amaydacay miruna yanaSuaccha quiSa
runa yquicamas cayquicSuras cayqui ca tiquispi
llacamuchun Suarmay Suan cSurin Suanchin
canta amaquat quinta guan ya yaichichuvnay
Suasa causachun mana allcas Ppamana

pitispa micumuchun Upia muchun

Declaracion

O Hacedor dichosisimo venturosisimo Sacedor que as misericordia y te apiadas delos Sombres cata aqui tus ombres y criados pobres mal auenturados que tu Sizilte y deste ser apiadarte dellos viuan sanos y saluos con sus hijos y des cendientes andando por camino derecho sin pensar en malas cosas viuan largos tiempos no mueran en su juventud coman y viuan en paz.

· Otra oracion ·

O viracochaya ticci viracochaya sualpa villac camacchurac cay surin pachapi micuchun upiacsun nispachurascay quicta camascay quicta micuimin yachachun papa cara ymay mana miconcancacson nis cayque tacamachid micachic mana mucsunican pac mana muc suspacanra yrincampac a macacacsuncho amacsupichicsuncho ca silla suacay csamuy.

Declaracion

O Hacedor señor delos fines del mundo misericordioso que das ser alas cosas y eneste mundo Sizilte los Hombres que comiesen y beuiesen acrecientales y frutos de la tierra y las papas y todas las demas comidas que criaste multiplicalas para que no padezcan Sambre ni trauajo para que todos secrean no ye le nigranice guardalos en paz y en saluo

· Oracion al sol.

uiracochayapuncsao cacsunto tacacsun nispac nicpacaricsun yllaricsun nispac nicpuncsaocsuri yquilla casillactaquispi llactapurichic runarurascay quictacam

csay

camesay vncaycampac viracocSaya.

Casillaquispitta Punesaiy yngarunayanani ohiscay quictaqui llaricancSata cama soncochispa amanara chispa caciet aquispicha Suacoj cSaspa

Declaracion desta oracion

O Hacedor que distes ser al sol y despues dixiste aya noche y dia amanessca y esclaresca salga en pas guardale paraque alumbre alos humbres que criaste o Hacedor

O Sol queestas en pas y en salvo alumbra a estas personas que apacientes no esten en fermar guarda los sanos y salvos

Oracion Porynga

Aui vacochan ticciuiracochan gualpay Suana uira cochan atun uiracochan tarapaca uiracocSan capac cachun yncacacSun nispac ñucapac cSurraspac quiotaynca camascayquicta casillactaquispollacta Huacaycsamuy runan yananya cSachuchun aoca ri punari VsacSun y maypacsa Saycaypachacama ama allcachispa churintani tantaguanpas Sua cay cSay chaycaciecallacta uiracocSaya

Declaracion

O Hacedor piadosso queestas al cauo del mundo que dixiste y tuviste porvienquesuviese ynca señor aesteynca que diste ser guardalo en pas y en salvo juntamente con sus criados y vasallos y alcance vitoria de sus enemigos siempre sea ven cedor no acortandole sus dias aeenia sus hijos ni descendientes y guardalos en pas. O hacedor

Otra oracion

uiracochaya gualpay Suana uiracochaya runacta casiquispillacta capac yngachuri y quiguar mayqui pac camascayqui Suacay chamuchun Satalli mu cSun pachacSacama runa llama micuy paycaptin yacochon capac ynca camascayquicta uiracocha ya ayni Suñi marcari Satalli y maypachacama —

Declaraçion desta oraçion

O Hazedor la gente y pueblos y sujetos del ynga y sus criados esten en salud y en paz en tiempo de vuestro hijo el ynca a quien diste ser de señor mientras este reynare multipliquen y sean guardados en salud los hijos sean prosperados las chacaras y las gentes y el ganado todo vaya en aumento y a este señor que diste ser tenlo de tu mano para siempre O Hazedor.

Otra oraçion

Pacsamama casillacta quispillacta capac ynca sua suayquicta marcari atalli

Declaraçion desta oraçion

O tierra madre a tu hijo el ynca tenlo encima de ti quieto y pacifico

Oraçion por todos los yngas.

Apunchao ynca inti yayay cuzco tambo cachon aticoc llasacoc cachun nispa churac camac muchascayqui cusiquispo cachon amatisca amallasasca cachuncho aticuc pacllasacapac camascayqui churascayqui

Declaraçion

O Sol padre mio que dixiste aya Cuzco y tambos sean vencedores y despojadores estos tus hijos de todas las gentes adorote para que sean dichosos y no sean vencidos ni despojador sino siempre sean vencedores pues para esto los hiciste.

Oracion a todas las guacas

O pacsac sulla Unacochan Ocuchulla viracochan guaca vilcacachun nispacamac atunapa guaysipi guanatoy na allasto allonto viracochaya guirinpacha ananpacha cachon nispa nicocupa chapipuca o mactachura chay niguai guaguay quispicasica musac viracochaya micuy nioc micuy cacyoc carayoc llamayoc y maynayochay caymayoc amacachari guay cuchuy maymana aycaymana

18

chiqui manta catuiman manta nacasca Suatusca A
musca manta

Declaracion

O Padres Suacas y uilcas ante pasados aguelos
y padres nuestros atunapa Suaspi Suanatayna
apo allasto allento acerca del hacedor a Vros hijos
y a Vros pequiñitos y a Vras flor a Vros hijos deldes
ser paraque sean dichosos conel hacedor Como Vo
ssotros lo soys

y asi repartido Ello ganado matauan engran
cantidad paracomer en aqueldia y luego entraua
en laplassa grandisima cantidad de chicha la
qual estaua Sechada demuy atras y en las bodegas
que tenian para ellos dedicadas laqual se ha
çia de maiss blanco coxido enel ualle del cussco
era Ello ganado que para esta fiesta Setraya del
ganado del Sacedor y Sol y truenoque por todas
las prouincias del piru repartido tenian ya caua
do de comer con mucho rregoçijo Hacian Sus taquis
y uenian por las Horden que Ll dia passado y esto
duraua quatro dias Elprimero dia desta fiesta
llamada citua heraquando comian Ll sanco dicho
yaguar canco Ll segundo dia de docauan al açedor
Sol y trueno haçiendo por el sacrificio y la oracion
que auia esta dicha por el ynca Ll quarto dia para
la luna y la tierra Saçiendoles Sus Sacrificios
y oraciones acostumbrados y otro dia Siguiente
entrauan por la mañana todas las naciones que el
ynca auia Sujetado lasquales Venian con Sus
Suacas y uestiduras aus so de sus tierras las mas
ricas que podian auer y otrayan Sus Suacas En
andas los Sacerdotes que acargo las tenian y a
llegando alaplassa como y ban entrando por sus
partidas de los quatro Suyos dichos y ban Saçien
do rreuerencia al haçedor y So y trueno yagua
nacauri Suaca delos yncas y luego al ynca que

ala saçon estauaya en la plaça y si se yban poniendo
por sus lugares que ya dedicados tenian porque para
darles mas lugar los yndios de anancusco y hu
rincusco se hacian entrambas parcialidades vna
y asi dejauan desembaraçada la plaça y puestos
todos en sus lugares salia el saçerdote mayor
del sol y asi aponer por la hordendicha gran
cantidad de sanco esperjandolo con sangre se
empeçauan aleuantar por su horden los caciques
haciendo la oracion siguiente al haçedor.
A ticci uiracochan caylla uiracochan tocapo acnu
po uiracochan camac churac carica chunguar
micacsun nis pallutac rurac camascay quicho
rascayqui casilla quispilla caussa musay maypin
canqui asuapichu ucupichu llantupicsu · oya
riguar ayniguay yniguay y maypachacama cau
çachisuay marcalliguai atalliguay caycorcay
taricsasqui suay maypicasqapas uiracochaya.
declaracion
O Haçedor que estas en los fines del mundo sin
yguae que diste ser y ualor alos hombres y dijiste
sea este hombre y alas mugeres sea esta muger
diciendo esto los hiciste y los formaste y dis
te ser guardalos y uiuan sanos y saluos sin
peligro uiuiendo en paz adonde estais estais en
lo alto del cielo o abajo o en las nubes o en
los nublados delas tempestades oydnos y res
pondednos y conceded con nosotros y danos perpe
tua vida para siempre tednos de tu mano y esta
ofrenda a do quiera que estuvieredes. Ohaçedor
y luego el sacerdote del sol auiendoles tomado
juramento dela manera ya dicha y ellos auiendo
ya echo el uoto les daua el yaguarcanco por la
sorden dicha acauado lo qual comian dela car
ne delos carneros que se auiã sacrificado al ha
cedor sol y trueno y gastauan este dia cada nacion

En hacer el taqui y canto y bayle que cada uno dellos
antes que del ynga fuesen sujetos hacian en sus
tierras entrauan este dia ala dicha fiesta todas
las jentes que por defectos de sus personas auian
hechado del cuzco los quales boluian a hallarse
enla dicha fiesta y esta fiesta duraua dos dias al cauo
delos quales sobre tarde quemauan en sacrificio
vn carnero y grandisima cantidad de ropa de to
das colores y asi los que auian de boluer a sus tierras
pedian licencia El sacerdote al sol al trueno y al ynca
los quales se la concedian con que dejasen en el cuzco
las huacas que este año de presente auian
traydo y lleuasen y boluiesen a sus tierras las que
el año pasado en esta fiesta auian dejado y en recom
pensa del trauajo que auian tenido en venir de tan
lejas partes les dauan oro y plata y ropa y mugeres
y criados y a los señores principales licencia para que
anduuiesen en andas y a las huacas les dauan cha
caras en sus tierras y criados para que las seruiesen
y las comidas que cogiesen las quemasen y hiziesen
sus sacrificios y asi se boluian todos a sus tierras
fue el inuentor desta fiesta ynca yupanqui para
que se hiziese por la horden dicha porque no obstante
que de antes la hacian desde que hubo yncas no la
hacian por esta horden y lo que restaua deste mes
lo gastauan en lo que les parecia y conuenia asi
mismo en todas las cauecas de prouincias hacian
la dicha fiesta o pasqua llamada citua todos los
yngas gouernadores y de su generacion onde quiera
que se la alcanzan y por el dicho tiempo aunque en la so
lenidad y sacrificios sera mucho menos pero no
porque dejasen de hacer ninguna delas cerimonias.

Septiembre

Al mes de septiembre llamauan omac rayma llama
uanle asi porque los yndios de omo que es dos leguas
del cuzco hacian la fiesta del guarachillo que es el

quando armauan caualleros a los mancebos y los ora
dauan las orejas como en su lugar se dira en el cuzco las
mugeres que tenian hijos a quien obiesen de oradar
las orejas y hacer guarachico entendian en hilar las
ropas que se auian de uestir sus hijos el dia de la fiesta
del guarachico juntauanse algunos de su linaje a
ayudarles a hilar y a olgar y beuer algunos dias
en sus casas y los uarones entendian cada uno
en aquello que el ynca ocupado le tenia y asi se
acauaua este mes

Otubre

Al mes de otubre llamauan ayarmaca raymi
llamauanse asi porque los yndios del pueblo ayarma
ca hacian las fiestas del guarachico y oradauan
las orejas y armauan caualleros a su uso a los moços
de aquel pueblo con las cerimonias que despues se
diran que por no ser prolijo no los digo y en el cuzco
entendian en hacer gran cantidad de chicha para
la fiesta que se auia de hacer llamada capac raymi
llamauan a este modo de hacer chicha cantaray
y los moços que se auian de armar caualleros yban
a la guaca llamada guanacauri a ofrecerle sacrificio
y a pedirle licencia para armarse caualleros como a
su guaca principal hermano que decian ser de
mango capac de donde ellos dicen proceden que por no
ser aqui prolijo no trato la fabula desta gua
ca remitiendola a la historia que de los yncas fe
cha tengo mas de que los tales mancebos que se auian
de armar caualleros dormian aquella noche en el
dicho cerro guanacauri donde estaua la guaca a
ymitacion de la peregrinacion que sus antepassados
por alli hicieron y otro dia por la tarde boluian y tra
yan una carga de paja para poner sobre que se sentasen
sus padres y otros deudos este dia ayunauan los dichos
mancebos y asi en este mes entendian en hacer
muchas diferencias de chichas y en aderecar lo necess

Para la fiesta en este tiempo y siempre los saçerdotes
del haçedor y del sol y del trueno y los que tenian
a cargo la guaca de guanacauri no se salian dia nin
guno de haçerles sus sacrifiçios tres veses al dia
que mando tres carneros uno a la mañana y uno
a medio dia y otro a la tarde con otras comidas dedicadas
que para ello tenian entendido que aquello comian
las guacas adonde estauan las quales comidas lle
uauan a los çerros y a dichos en la fiesta del ynticaymi
asi mismo las personas que tenian a cargo los cuer
pos enbalssamados nunca se salian xamas nin
gun dia de quemar las comidas y deramar la chicha
que para ello dedicado tenian segun y como lo usauan
quando estauan viuos y de las comidas que ellos comian
quando estauan viuos aquellos les quemauan por
que tenian entendido y por muy aueriguado la yn
mortalidad del anima y deçian que adonde quiera
que el anima estaua reçeuia aquello y lo comia como
si estuuiera viuo y asi acauaua este mes.

Nouiembre

Al mes de nouiembre llamauan capac raymi que
quiere dezir fiesta del señor ynca sera una de las
fiestas señaladas del año de las tres fiestas prinçi
pales que ellos haçian en aquel dicho mes armauan
caualleros y les oradauan las orejas y dauan bragas
que en su lengua ellos llaman guara para la qual
dicha fiesta y armar los dichos caualleros todos los
padres y parientes los ocho dias primeros del dicho
mes de los que auian de ser armados caualleros en
tendian en adereçar las ojotas que era el calçado
que para ello haçian de una paja que llaman oxa muy
delgada que casi pareçia de color de oro y en haçer unas
guaracas de neruios de los carneros que para aquel efecto
se haçian y en pegar los rapaçejos a las camisetas
con que auian de salir para yr a la guaca llamada
guanacauri chumpicaçico seran unas camisetas cor

tadas de lana leonada fina con unos rapacejos de la
fina negra que parecia seda de poco mas de palmo y m[edi]o
y unas mantas que llamauan supayacolla de lana
blanca largas y angostas porque no tenian mas de dos
palmos de ancho y largo hasta las coruas las qua
les atauan al pescueso con un ñudo y de alli salia
una cuerda de lana al cauo de la qual tenia una borla
colorada los llaytos que este dia se ponian heran
negros aderecados todo lo qual al noueno dia salian
todos a la plasa por la mañana asi los padres de los
que se auian de armar caualleros como los parien
tes y los parientes y padres salian bestidos de u
nas uestiduras que llaman collca oncu y auian
con que heran diferencias de uestidos que tenian
para conforme a las fiestas que hacian a las man
tas leonadas y la plumas que se ponian en la caue
ca heran negras de un pajaro que se llama quito
y asi las llamauan quito tica a los que auian
de armar caualleros los tresquilauan y acauados
de tresquilar se bestian las ropas ya dichas y mu
cha cantidad de donsellas que para seruir en la
d[ic]ha fiesta heran deputadas y escoxidas salian
este d[ic]ho dia a la plasa uestidas de unos uestidos que
llaman cusco axu y cochilliquilla y eran de edad
de honce y dosce años y catorce años heran de prin
cipal casta llamauan las ñustacallixapa seruian
de lleuar unos cantaricos pequeños de chicha y des
tas puestas esparados con ella como adelante
se dira todos uestidos como d[ic]hoes y con los padres
y parientes y ban a la cassa del sol y trueno y trae
llas a la plasa donde las ponian y luego salia el
ynca y se ponia en su lugar junto al estatua del sol
y los que se auian de armar caualleros se leuan
tauan y ban por su horden haciendo la mucha
que es a manera de adoracion a las d[ic]has guacas
sacauan tanbien una figura de muger que hera

21

La huaca de luna la qual llamauan passa mama
tenian la a cargo mugeres y asi quando salian
de la casa del sol donde tenia su aposento por si ado.
agora es el mirador en sancto domingo lo sacauan ellas
en hombros la raçon porque la tenian a cargo mugeres
porque decian hera muger como en su figura parece
y echa la dicha adoracion estauan vn poco parados mi
entras venia la ora de medio dia en pareciendoles
que lo hera boluian a haçer su reberencia a las gua
cas y pedian licencia al ynca para yr a haçer sus
sacrificios en la fforma siguiente

Cada vno de los que asi se auian de armar caualleros
tenia ya aparejado vn carnero para haçer sacrificio
e yban ellos y los de su linage al cerro llamado gua
nacauri y este dia dormian al pie del cerro en vn lugar
que se llama matagua y otro dia siguiente al sa
lir del sol que es el decimo dia todos en ayunas
porque ayunauan este dia subian al cerro arriua hasta
llegar a la guaca guanacauri dexauan los car ne
ros que para el sacrificio lleuauan al pie del dicho
cerro en matagua arrancauan les a cada vno vn
poco de lana los tarpuntaes que son los sacerdotes
que yban a haçer el sacrificio y asi llegados todos
arriba los tarpuntaes tomauan cinco corderos
y los quemauan delante de la dicha guaca y repartian
la lana que lleuauan en las manos entre los mo
cos que se auian de armar caualleros y los caciques
que alli yban la qual soplauan al ayre diciendo
estas palabras mientras se quemaua el dicho sacrificio
O guanacauri padre nuestro siempre el hacedor sol
y trueno y luna sean moços y no enbejescan
y el ynca tu hijo siempre sea moço y todas sus co
sas siempre se haga bien y nosotros tus hijos y des
cendientes que agora se hacemos esta fiesta el
haçedor sol y trueno y o luna y tu nos tened siempre
de vras manos y nos dad lo necesario para nuestra

Viniendo a conchaydo el qual sacrificio a las nueue oras
del dia les ponian unas guaracas y unos manojos de
de paja llamados esuspas en las manos y en acauan
do de darles las guaracas les decian asi ya nuestro p.
guanacauri os a dado guaracas de ualientes y sal
uos y biuid como honrrada jente las quales guaracas
les daua diciendo las dhas razones el sacerdote prin
cipal de la dha guaca seran hechas de neruios de car
neros y chaguar que es la manera de lino porque decian
que sus antepasados quando salian de pacari tam
bo las trayan de aquella manera y asi se uenian
hasta una quebrada que se llama quiras manta
y alli los tios y padres y curacas con las guaracas
que les auian dado en nombre de las guacas les a
cotauan en los bracos y piernas diciendo se uali
ente como yo lo e sido y hombre de bien y estas gra
cias que yo tengo las recibas tu para que me ymites
y luego alli con un cantar llamado guari cantauan
y mientras se hacia estauan en pie los armados ca
ualleros con los manojos de paja en las manos
y la demas jente toda estaua sentada acauado el
dho taqui se leuantauan y se uenian al cusco donde
les salia al camino una persona de los que tenian a car
go cierto ganado llamado raymi napa que para esta
fiesta tenian dedicado y trayan un carnero llama
do napa el qual traya encima del como una ca
miseta colorada con unas orejas de oro uenian
junto al dho carnero tañendo con unos caracoles de
la mar orada dos llamados guayllaiquipa traya asi
mismo un yndio el suntur paucar que era insinia
del señor y en llegando que llegauan con esto a donde la
jente estaua hacian un bayle y acauado se uenian
trayendo delante dellos el dho carnero y suntur
paucar uenian por sus parcialidades y aillos toda
la jente hasta allegar al cusco trayendo los que se
auian armado caualleros las guaracas en la caueça

y los maxos por de Rasa en las manos y asi allegados a
la plaça haçian adoracion a las guacas y adeças y acaua
do lo qual los padres tios y parientes les açotauan
en los braços y piernas y luego toda la jente hacia el
d[ic]ho taqui llamado guari acauado el qual todos los
d[ic]hos mançeuos dauan de beuer a los padres y tios
y parientes que les auian açotado esta saçon era
ya casi noche a doze y ban a sus casas a do comian
los carneros para el d[ic]ho sacrificio y los sacerdotes
boluian las guacas a sus templos.
y los dias adelante con che y do   dicho no enten
dian cosa alguna mas de holgarse en sus cassas
y los mançeuos que se auian armado caualleros
en descançar de los trauajos pasados y aparejar
se para los uenederos y a los catorce dias del d[ic]ho mes salian
a la plaça de el cuzco haucay pata todos los mançeuos que se
auian empeçado armar caualleros con sus padres y pari
entes cada uno es de sauer que toda esta jente que se
armaua o auia de armar caualleros hera o auian
de ser por linea recta de uaron descendientes e
y deudos de los yncas señores jente principal por
que de otra manera no se admitia ninguno y asimis
mo en este mismo mes donde quiera que estauan los go
uernadores puestos por el ynca de su jeneracion como tu bie
sen hijos mançeuos de edad en la prouincias que estauan
hacian los mismos cerimonias y les oradauan las ore
jas y armauan caualleros
y en este d[ic]ho dia sacauan a la plaça las guacas del ha
cedor y sol y trueno y luna puestos todos en la plaça
juntamente con el ynca los sacerdotes del hacedor
sol luna y trueno que a la saçon cada uno estaua
con su guaca dauan a los que se auian armado caualle
ros unas uestiduras llamadas unisca oncoque hera
una camiseta bandeada de colorado y blanco y una man
ta blanca con un cordon azul y una borla colorada
la qual d[ic]ha ropa tenian cuydado de hazer toda la jente.

de esta tierra la qual dauan por uia de tassa y los parientes
les dauan ojotas de una paja que entre ellos hera
preciada llamada cuya y el sacerdote del sol que era
el que daua en nombre del sol los uestidos hacia traer
ante si todas las doncellas y les hacia dar a cada una
dellas un uestido que hera el axo colorado y blanco
llamado angallo y lliclla de lo mismo y una
que hera a manera de talega auierta por entram
bas partes de la misma color la qual dicha ropa asi
mismo de la que se hacia de tasa para el sol concluydo
lo qual ha de recauan unos bordones que en lo alto
dellos tenian una cuchilla a manera de hacha
seran de palma llamauan le en su lengua yauri de
los quales colgauan unas guaracas llamadas
guaraca de neruios y lana colorada con un poco
de chaguar y asi teniendolos y ni estos o manera
de pica por su orden y ban a dorar a las guacas del
acedor sol y luna y trueno y hacian la reueren
cia al ynca auiendoles antes desto los tios y pari
entes açotado en los braços y piernas y diciendo
les que siempre fuesen ualientes y tuuiessen
gran cuenta con el seruicio de las guacas y el yn
ga concluydo lo qual se salian de la plaza por
su parcialidades cada uno en los de su gene
racion e yban a dormir a un despoblado que se
llama rauraua que sera una legua del cuzco lle
ua cada uno de los que se auian armado caualle
ros una tienda en que dormir el y los de su genera
cion y ban con ellos todas las doncellas que auian
rrecebido todas las uestiduras que el sol les dio
llamauan las ñusta calli xapa las quales lleua
uan cargados unos cantarillos pequeños de chicha
para dar de beuer el dia siguiente a los parientes
de los caualleros y para el sacrificio que se auia
de hacer y uenir los mancebos armados caualleros
y esta dicha lleuauan consigo el carnero llamado

23

topaguanaco y por otro nombre vay minapa puesto encima del
como vna camiseta colorada con las orejas de oro como
ya esta dho llevavan tanbien el suntur paucar que
eran las insignias reales y en acauando de salir la jen
te de la plassa llevavan las guacas cada vna a su tem
plo y el ynga se yba a sucanca y otro dia por la mañana
se levantavan y llegavan a vna quebrada de vn cerro
llamada quilliyacolca que estaria poco mas de media
legua de donde avian dormido y alli almorçavan
acauado lo qual ponian en los bordones que llevavan
en las manos vn poco de lana blanca atada en lo alto
y en la cabeça del dho topayauri vn poco de ycho y assi
yban caminando hasta llegar al cerro llamado ana
guarque que es dos leguas del cusco a dar a la guaca
que en lo alto del cerro estaua llamada del dho nombre
hera guaca de los yndios del pueblo de chocos y ca
cona la razon porque yban desta guaca a hacer deste
sacrificio hera porque este dia se avian de prouar a
correr quien mas corriese porque hacian esta cerimonia
y dicen questa guaca desde el tiempo del diluuio quedo
tan ligera que corria tanto como vn alcon bolava ado
llegados los mancebos ofrecian a la dha guaca vn
poco de lana que en las manos llevavan y los sacerdotes
del sol no el principal y los de las demas guacas ya
dichas llamados tarpuntaes sacrificavan cinco
corderos quemandolos al hacedor sol y trueno y luna
y por el ynca a cada vno hijo con las razones otras
veces ya dichos y los parientes tornava a estar con
las dhas guaracas a los moços y acavalleros refi
riendoles tuviesen gran quenta con el balor y balentia
de sus personas acauado lo qual se asentava la jente
y hacian el taqui llamado guarita con las guaylla
quepas y caracoles ya dichos y mientras se a hacian
estavan en pie los cavalleros teniendo en las manos
el dho bordon llamado yauri que eran las armas que
6 se les dava y sus a   que estavan en los bordones

algunas heran de oro y otras de cobre cada vno como po
día acauado el dicho taqui se leuantauan todas las don
cellas llamadas ñusta calixapa y cada vna corriendo
como mas podia hasta llegar a la aurava donde el día
antes auia dormido y alli esperauan a los que se auian
armado caualleros con la chicha para darles de beuer
dando bozes diciendo uenid presto valientes man
ceuos que aqui estamos esperando y luego se ponian
por su sorden delante de la dicha guaca de anaguar
que todos en hilera pares los dichos manceuos ca
ualleros y de tras dellos otra horden puesta en
hilera de hombres los quales seruian como auan
derados trayan estos los yauris y bordones y a dichos
en las manos y luego tras esto se ponian otra horden
de jente todos en ringlera cada vno al que
auia de ayudar si desmayase y delante de todos ellos
vn yndio muy galamente uestido y daua vna boz
y en oyendola comencauan todos a corrir con gran fu
ria el que mas podia y asi sicayan o desmayauan
se uenian ayudando y hacian algunos pedaços los
espinillas y algunos morian dello de las caydas y
llegados donde estauan las dichas doncellas con la
chicha dauan de ueuer y a los manceuos
armados caualleros que asi uenian corriendo la causa
deste correr hera por prouar qual hera para mas de
todos los que se armauan caualleros armaban se cada
ves de ochocientos manceuos para arriua y ya que
estauan todos juntos en el dicho cerro llamado yau
raua toda la jente se boluia a hacer el dicho taqui
llamado guari acauado el qual quitauan las gua
vacas de los yauris y boluian a estar en los braços
y las piernas a los caualleros concluydo la qual y
que seria ya ora de uisperas todos por su horden se
leuantauan para boluer al cuzco todos por su hor
den trayendo por delante el suntur paucar y el
carnero llamado raymin apa en lugar de las in

Sinias Reales Y asi por su horden llegauan al cuzco
ala plaza llamada aucaypata ado estaua la figura
O estatua del hacedor sol y trueno y luna y el ynca
asentado junto ala estatua del sol con los de su corte
y como yban entrando por su horden yban haciendo
la mucha al hacedor y sol y demas guacas y al ynca
y sentados las parcialidades de anancuzco y la
de hurincuzco cada una a su parte quedando en pie
los mancebos que auian sido armados caualleros
por espacio de un rato boluian a hacer el dho taqui
llamado guari donde tornauan a estar por la dha
horden a los dhos mancebos y lo mismo se hacia
Y en la misma horden con que el auian de suceder
al ynca y señor y aque hera ora de recoxerse se yba
el ynca a su casa con la jente cortesano y los armados
caualleros con sus padres y parientes y yuan al cerro
llamado yauira y aquella noche se quedauan a
dormir al pie del cerro en un lugar llamado guaman
cancha y ala mañana al amanecer se leuantauan
y subian al cerro llamado yauira como dhos es que
esta media legua del cuzco adonde venia el ynca &.
el qual yba alli este dia a hacer mas alos que se
auian armado caualleros dandoles unas orejas
de oro y mantas coloradas con unas borlas azules y
otras cosas por via de grandeza esta guaca yauira
heran dos halcones de piedra puestos en un altar
en lo alto del cerro la qual guaca ynstituyo pacha
cuti ynca yupanqui para que alli fuesen a re
cebir los saraguelles o bragas que ellos llaman
guara hera esta guaca primero de los yndios
de maras y guascar ynca hizo poner los dhos alco
nes por ermosearla dha guaca el sacrificio que se le
hacia hera que matauan corderos y derramar chi
cha pediendo al hacedor sol trueno y luna que
aquellos que se armauan caualleros fuesen
valientes guerreros y venturosos y que todas. Las

cossas En que pusiesen mano seles hiziesen bien que
nunca fuesen vencidos El qual sacrificio Hacia El
Sacerdote de la dha guaca yauira y tanbien ofogando
ala guaca por los dhos mançebos los hiziese uen
turosos y acauado de quemar el dho sacrifficio El
guacamayo que hera El Sacerdote daua acada Vno
delos dhos mançebos Vnos paneles que llaman
guarayamos camisetas coloradas con Vnas listas
blancas la qual rropa se lleuaua por mandado del
ynga del tributo que para Aquel Efecto se hacia
En toda la tierra dauales Vnas orejas de oro los
quales se atauan alli en las orejas y Vnas diade
mas de pluma que llaman pilco cassa y Vnas paten
tas de plata y otras de oro o manera y del tamaño
de platos de plata que se colgauan al pescueso para
er moscallas Acauado de Reçeuir lo qual armocauan Y
Luego Hacian El taqui llamado guari que duraua por
espacio de Vna ora Acauado el qual los tios y parien
tes tornauan a aestar a los armados caualleros E
refiriendoles las oraciones y adicios y diciendoles
las q imitassen a sus antepassados que fuesen valien
tes que rreros que jamas boluiesen pie atras este taqui
que tantas ueces rreferian en esta fiesta dicen que al
tiempo que manco capac su primer ynca y de do todos
dicen deon salio dela queua de tambo se lo dio al hacedor
para que lo cantasen en esta fiesta y no en otra al
guna y despues de acauado el taqui uenian por
su horden caminando al cusco trayendo por de
lante a manera de bandera o guien el suntur pau
car y el dho carnero uestido como dhos es ynstituyo
esta fiesta manco capac las quales cerimonias
hizo hacer a sinchi roca su hijo como en la historia
de los yncas y adisimos y assi llegados a la plaza
del cuzco hacian la mocha y adoracion a las guacas
y adichas y a la saçon y a los sacerdotes dellas los
auian sacado a la plaza y tambien hacian Reuerençia

Por su Sorden a todos los cuerpos Enbalsamados de los Seño
res y Señoras muertos que los que acargo los tenian los a
uian Sacado a la plasa para ueer con ellos como si estu
uieran uiuos y para que los que se auian armado caua
lleros les pedian los hiziesen tan uenturosos y ualien
tes como ellos auian sido concluydo lo qual se asentauan
todos por sus parcialidades los de anancusco y hurin
cuzco tenian ya aparejados unos leones desollados y las
cauecas uacios tenian las puestas en las orejas unas
orejeras de oro y en las caueças unas patenas de oro y en
lugar de los dientes que los auian sacado les ponian dien
tes de oro y en las manos unas ajorcas de oro que llaman
chipana llamauan estos leones sillacunya chuquicun
ya poniansselos en las caueças de suerte que todo el pes
cueso y caueça sobrepujauas sobre el que se uestia y el
cuerpo del leon le que daua en las espaldas y uestian se
los que auian de entrar al taqui unas camisetas colora
das hasta en pies con unos rapazejos blancos y colora
dos llamauan estas camisetas puca caycho anco lla
mauan a este taqui coyo inuento lo pachacuti ynca
yupanqui y haciase con tanbores dos de anancusco
y dos de hurincusco hacian este taqui dos ueces al
dia y en acauando de hacello hacian este taqui gualina
duraua esta manera que vayle seis dias y en estos seis dias
en cada uno dellos hacian sacrificios por el hacedor
y sol luna y trueno y por el ynca y por los que se auian
armado caualleros hera el sacrificio que hacian de
mucha cantidad de ganado y ropa y oro y plata y otras
cosas y el sacrificio que hacian hera para que los que se
armauan caualleros fuesen dichosos en la guerra
y en todo lo que pusiesen mano.

y a los ueinte y un dias del dicho mes todos los que se
auian armado caualleros se yban a tomar a una fu
ente llamada calixpuquio questa detras de la fortaleza
del cusco casi un quarto de legua adonde se quitauan
aquellas uestiduras con que se auian armado caualleros

y se vestian otras que se llamavan uauaclla de color negro
y amarillo y en medio una cruz colorada y de alli se
bolvian a la plaza a donde hallavan todas las gua
cas ya dichas y echoles su acostumbrada reuerencia
se ponian por sus parcialidades a donde se levantavan
sus parientes de cada uno y les ofrecia el tio mas
principal una rrodela y una honda y porra para con
que fuese a la guerra y luego los demas parientes y caci
ques les ofrecia ropa ganado oro y plata y otras cosas diferentes
que siempre venia a quedar bien mediado y rico cada uno
de lo que le ofrecian le dava un azote y le hacia una
plasica diciendo le que fuese baliente y que jamas
fuese traydor al sol y al ynca y que tuviese gran
quenta con los cultos de las guacas y con ymitara
sus antepassados en su balor y valentia y quando
se armava cavallero el ynga señor principal todos
los caciques señores y principales que se hallavan
presentes de toda la tierra le hacian grandes ofren
das y dando demas de lo suso dicho pastores para los
ganados que le davan acavado lo qual los sacerdo
tes del sol y hacedor trayan gran cantidad de leña
hecha manojos y los manojos vestidos con ropa
de hombre y muger la qual leña asi vestida las
ofrecian al hacedor y sol e ynca y la quemavan
con aquellas vestiduras juntamente con un carnero
quemavan tambien unos pajaros llamados pil
copechio y camanterapechio el qual sacrificio
se hacia porque los que se avian armado cavalleros ro
gando al hacedor y sol que siempre fuesen aquellos
venturosos en las cossas de guerra
y a los veynte y dos dias dello dicho mes sacavan a los dichos
cavalleros a las chacaras y adras en sus cassas y les
oradavan las orejas que hera la postrera cerimonia
que hacian en armallos cavalleros y eran entanto
en estas naciones el oradarse las orejas que
que si acasso alguno se le rompia al oradarse desgra

(horadadas Los tenian por desdichados y metianlos en los a
bujeros de las orejas unos hilos de algodon y lana en
bueltos en algodon y cada dia se le ponian mayor para que
el abujero de la oreja se fuese haciendo grande con
cluydo lo qual este mismo dia los sacerdotes del hacedor
y del sol trueno y luna y los pastores del ynga entendian
en contar el ganado de las dichas guacas e ynga
y enpeçauan este dia las fiestas que hacian por el
ganado al hacedor sol trueno y luna porque el gana
do muntiplicase y en todo este Reyno este mismo dia
o Hacian este sacrificio por el ganado
asperjauan con chicha por el ganado dauan a los pasto
res del dicho ganado de uestir y de comer y al que mejor
multiplico tray lleuaua mejor paga y por el consigui
o ente el que castigauan
√ A los ueinte y tres dias del dicho mes lleuauan la estatua
del sol llamada Guayna punchao a las cassas del sol
llamados puquincancha (?) a tres tiros de arcabuz poco
mas del cuzco esta en un cerrillo alto y alli sacri
ficauan y hacian sacrificio al hacedor sol y trueno
y luna por todas las naciones para que multipli
case las jentes y todas las cossas fuesen prosperas
y entendian en estos dias en beuer y holgar se
acauados los quales bolvian la estatua del sol
lleuando delante el suntur paucar y dos car
neros de oro el uno y el otro de plata llamados
cullquinapa curinapa porque heran las yn
sinias que lleuaua la estatua del sol do quie
ra que yba y asi se acauaua esta pasqua y mes
llamado capacraymi

Desiembre

√ llamauan al mes de diciembre camay quilla
en el qual el primero dia de la luna los que se
auian armado caualleros asi de la parcia
lidad de anancuzco como de hurincuzco sa
lian a la plaça con unas hondas en las manos

llamadas Guaracas y los de anancuzco con
tra los de hurincuzco se tirauan sondaces con
Una quellaman cocoquesedaen vnos-
cardones y venian algunas vezes a los brazos
aprouar las fuercas hasta que el ynga que estaua ya en
la plaza se leuantaua y los ponia en paz llamauan a esto
chocanaco hacian esto para que fuesen conocidos los de
mas fuercas y mas balientes concluydo lo qual se sen
tauan todos por sus parcialidades vestidos los nueuos
caualleros con vnas bestiduras nueuas las camisetas
negras y las mantas como leonados pequeñas y vnas
plumas en las caueças blancas de vnos pajaros que
llaman tocto y asi empeçaua a almorçar este dia
comian sal y las demas comidas porque quando
se armauan caualleros siempre ayunauan y no co
mian sal ni agi comian con mucho regocijo por auer
acauado su ayuno los dichos mancebos que asi se
auian armado caualleros sacauan a la plaza
para hacer esta fiesta todas las guacas ya dichas
y los cuerpos de los yngas señores y señoras difuntos
para beuer con ellos poniendo los que auian sido señores
de la parcialidad de anancuzco en ella y a los de
Hurincuzco en la suya y alli trayan de comer y be
uer a los muertos como si estuuieran bivos diciendo
quando eras biuo solias comer y beuer desto reci
uelo agora tu anima y comalo adoquiera que estuuiere
porque tenian entendido y por muy averiguado que las
animas no morian y que las de los buenos yban
a descansar con el hacedor y asi decian quando se
morian encomendando sus parientes sus casas
y familias diciendo que si ellos hiziesen y cumplie
sen lo que se les dejaua encargado que ellos los bol
uerian a uer des del cielo asi como tenia por enten
dido que auia ynfierno para los malos y que alli
los atormentauan los demonios que ellos llaman
cupay y decian que los que yban al ynfierno padecian

mucha sambre y sed y que las comidas que comian
y bevian seran carbon culebras y sapos y otras comi
das desta manera y que los que yban al cielo comian y
bevian esplendidamente muy buenas comidas que el
hacedor les tenia aparejadas y que tanbien re
cevian las comidas y bevidas que aca se les quemauan
y asi todos con gran contento y regocijo passauan este
dia en el qual empeçauan el canto y bayle y a bayra
lo qual duraua los dias por la misma horden concluydo
lo qual salian todos a uarvechar sus chacaras que llaman
al bar·barhar en su lengua chacma lo qual duraua
doze dias que con los dos pasados hacian catorze y a los
quinze dias a la llena de la luna todos avian de estar de
buelta de sus heredadas al cuzco y aquella no
che entendian en hacer el dho bayle y taqui llamado ya
guayra por todas las calles y quadras del cuzco desde que
anochecia hasta que amanecia y a la mañana sacauan
los que a cargo tenian las guacas del hacedor sol y trueno
y luna y los cuerpos muertos a la plassa do los ponian en
sus lugares y el ynga salia a ponerse en el tiyo porque
hera junto al sol y a esta sason toda la demas jente avia
ydo a una casa que llaman moro urco que estaua junto
a las cassas del sol a sacar una soga muy larga que ale:
tenian coxida hecha de quatro colores negra y blanca
y bermeja y leonada al principio de la qual estaua he
cha una bola de lana colorada gruessa y venian todos
las manos asidas en ella los hombres a una parte
y las mugeres a otra haciendo el taqui llamado ya
guayra y allegados a la plassa los delanteros asidos
siempre a la misma guasca llegauan a hacer reverencia
a las guacas y luego al ynca y asi yban haciendo lo propio co
mo yban entrando y yban dando buelta a la plassa en
rededor y desque se auian juntado los cauos el pri
mero con el postrero yban haciendo su taqui por su horden
que quando lo acauauan quedaua hecho un caracol y sol
tando la guasca en el suelo dexandola enrroscada

como culebra porque hera hecha de manera de culebra
llamauan a esta soga moro orco y ban a sentar a sus
asientos y los que tenian acargo la guasca la lleuan
a su cassa hacian estas fiestas con unas Ropas q
llamauan pucay onco que heran unas camisetas
negras al rededor dellas por lo baxo una franca
blanca y al remate unas flocaduras blancas y
las plumas heran blancas de unos pajaros lla
mados tocto y despues de esto dauan un cordero
para que lo sacrificasen para la dicha soga y la llu
uia y tiempo del ynuierno agora diciendo al yn
uierno porque auia llouido y este dia hasta media
ora antes que el sol se pusiese gastauan en holgar
se y beuer con el sol y demas guacas y cuerpos
muertos y porque en el yntic raymi que es en el
mes de mayo referia la manera que tenian de
beuer con el sol y las demas guacas hechando
la chicha en unas pilas que alli dixe y por eso
no lo refiero aqui en todas las fiestas que ha
cian el beuer con las guacas hera por la misma
horden y como digo media ora antes que se
pusiera el sol lleuauan las guacas a su casa
y el ynca se yba a la suya lo qual duraua el hazer
este taqui y sacrificio y beuer dos dias a los dies
y ocho dias del dicho mes salian a la plaza ves
tidos con unas uestiduras muy galanas llama
das anga sonco quilapi onco y unas mantas pequ
nas y en las cauecas unas plumas llamadas cu
paticas que son de colas de guacamayas y pil
llamado gualanbabi que hera hecho de plu
mas y llegados a la plaza hacian su adoracion
a las guacas por la sorden ya dicho y puestos en
sus lugares se leuantaua un sacerdote y quemaua
en sacrificio un cordero rogando al ynuierno
siempre enuiase sus aguas mediante lo qual
ellos comian y beuian y los carbones y ceniça

guardauan asi las deste sacrificio como las de todos
los de mas que entre año hacian para hecharlas en
El rio como en el dia siguiente se dauan hacian
en este dia al taqui chapay guanlo El qual se a
ynuentado con todas las de mas cerimonias que
en todo El discurso del año se hacian por pachacuti
ynga yupangui cupa las del guarachico que es quando
arman caualleros y los del quicochico y rutuchico
y ayascay que son fiestas que el primer ynca ynuen
to que en sus lugares diremos aclarando sus nom
bres y El dia siguiente que hera a los dies y nueue
del dicho mes salian a la plaza del cuzco llamada
haucaypata como dixe es el ynca y toda la demas
Jente y asi mismo sacauan todas las de mas guacas
y los cuerpos de los muertos enbalsamados do echa
La reuerencia acostumbrada enpeçauan a ha
cer El sacrificio llamado mayucati por la
Horden siguiente

v En El cuzco por m° del passa vn rio pequeño llama
do capimayo y guacapanco mayo El qual baxa
de vnas quebradas que estan en lo alto del cuzco
sacian en el vnas represas a trechos del agua
para tenellos represada no obstante que hera
ynuierno para que con mas fuerça lleuase los
sacrificios que en el se auian de hechar y asi para
este dia tenian aparejado todos los generos
y maneras de comidas que ellos usauan todas
las maneras de ají es gran cantidad de cestos de
coca todas las maneras de Ropas de colores que ellos
vestian y calçados de que vsauan llautos y pumas
que se ponian en la cabeça ganados flores oro pla
ta y de todas las cosas que ellos usauan todos las
cenias y carbones que guardadas tenian de los sa
crificios que en todo El año auian hecho todo lo
qual hechauan en el dicho rio y soltando la pri
mera presa baxaua con tanta fuerça que ela misma

y haquebrantadas las demas y llevando los sacrificios que
mas se estendia en sacrificio un cordero hechando las ceni
as del y carbon con lo demas en el dho rio estauan de la una
parte y de la otra mucha gente al remate de la ciudad del
cuzco en un lugar que llaman pomapichupa a donde
se echauan los dhos sacrificios hechanlos una ora poco
menos antes que se pusiese el sol y los yndios que estauan
de la una parte del rio y de la otra en echando los sa
crificios en el rio el ynca señor que presente esta
ua las mandaua fuesen con el dho sacrificio hasta
ollanta y tambo que con el rodeo que lleuauan sera
del cuzco diez leguas auia puestos en paradas
yndios de los pueblos por do auia de pasar con achos
de paja hasta llegar al dho pueblo para que de noche alum
brasen para que no se quedase ninguna cosa del dho
sacrificio en el rio y alumbrando los que lo yban
siguiendo y llegados al puente del dho ollantay
y tambo que es un rio grande que ba a la mar del norte
al llegar de los dhos sacrificios hechauan de la puente
dos cestos de coca llamados pilco longo paucar ongo
y asi dejauan yr solos a los dhos sacrificios y aquel
dia y otro los que los auian lleuado estauan beuien
do y holgandose y haciendo el taqui chupay guay
llo la razon porque hechauan en el rio estos sacrificios
hera diciendo que pues el hacedor de todas las cosas
les auia dado tan buen año tubiese por bien del
venidero darselo bueno y que de aquellas cosas que
les auia dado le hacian aquella ofrenda y sacrificio por
que no los tuuiese por yngratos suplicandole lo re
ciuiese de su mano doquiera que estuuiese y a si acaso
estaua en la mar que ellos llamauan mamacocha lo
receuiese doquiera que estuuiese y por esta razon he
chauan los dhos sacrificios en el rio diciendo lo
lleuaria a la mar y acauo de dos dias los que auian
seguido el sacrificio hasta la dha puente boluian
al cuzco trayendo en sus manos los que ma

29

Auian corrido Vna Lança hecha de sal y otro al conge
de sal y los postreros y que menos auian corrido Vnos sapos
De sal para que se uiese quan poco auia corrido y quan para
poco auian sido y fue caussa de hacer burla dellos y
De algun regocijo y lo que quedaua del mes cada Vno en
tendia en sus aziendas

El mes de Senero

Al mes de henero llamauan atunpucuy no tenian
fiesta particular ninguna en el solo entendian
en sus labores — Hebrero —

Al mes De hebrero llamauan pachapucu tampoco no
entendian En mas que en uenefficiar Las chacaras.

Marco

Al mes de marco llamauan paucarguara tanpoco
no tenian fiesta ninguna en el.

Abril -

Al mes De abril llamauan ayriguay coxian Las chacaras
en el y tanbien las encerrauan y recojian a lo qual llama
uan ay moray. y los que se auian armado caualleros salian
a la chacara de saufiro a traer el maiz que en ella se auia
cojido que es por bajo del arco a do dizen Mamaguaco her
mana de mango capac el primer ynga sembro el primer
maiz la qual chacara Veneffiçiauan cada Año para el cuer
po de la dicha mamaguaca haciendo del la chicha que hera
necessaria para el uicio del dicho cuerpo y a silo trayan y lo
entregauan a las personas que del dicho cuerpo tenian
cargo que estaua en bars amado y luego por su horden
trayan el maiz de las chacaras del hacedor sol luna y
trueno e ynga y guanacauri y de todos los señores mu
ertos trayanlo en Vnos costales pequeños con Vn can
tar llamado araui con Vnos uestidos gallanos y an
dauan a traer el dicho maiz toda la demas jente del
cusco ecepto el primer dia que lo trayan los moços
armados caualleros que matauan los Sacerdotes lla
mados tarpuntaes Vn cordero en sacrificio Rogan
do al Saçedor diese siempre buenos años duraua esto

quatro dias acauados los quales todos yban a sus ha
ciendas y asi se acauaua el año por la horden dicho
y boluia al mes de mayo empeçamos la fiesta del sol.
Demas de las cerimonias que en estos meses hacian
hacian otras como dijimos llamadas ayuscay rutu
chico ticochico que aunque en ellas no para que se en
tiendan las costumbres que estas jentes tenian el
ayuscay hera que quando paria la muger el quarto
dia ponian las criaturas en la cuna que llaman quirao
y este dia llamauan a los tios y parientes para que la
uiesen y uenido beuian aquel dia pero no porque
hiziesen otra cerimonia ninguna.
El rutuchico es quando la criatura llega a un año y
ora fuese hombre ora muger le dauan el nombre que a
uia de tener hasta que fuese de hedad si era hombre
quando lo armauan cauallero y le dauan la guaraca
entonces les dauan los nombres que auian de tener
hasta la muerte y si era muger quando le uenia la
primera flor le dauan el nombre que auian de tener
para siempre y asi cumplido el año la criatura que
tresquilauan y para auella de tresquilar llamauan
al tio mas allegado y a este le cortaua el primer ca
uello y ofrecia para la criatura y por esta horden yban
hasta que los parientes hacian la ofrenda y despues la
hacian los amigos de los padres y beuian este dia y el
tio mas principal le daua el nombre que auia de tener
hasta que fuese de hedad como dicho es -
El quicochico es quando le uiene a la muger la pri
mera flor al primero dia que le uenia hasta que se le acaua
ua que eran tres dias poco mas o menos ayunauan los dos
primeros dias sin comer cosa alguna y el otro dia le
dauan un poco de maiz crudo diciendo que no se muriese
de hambre y estaua se queda en un lugar dentro de
su cassa y al quarto dia se lauaua y se ponia una
ropa llamado angallo axo y unas ojotas de lana
blanca encrisnauanse los cauellos y ponian

le En la caueza Vna otxa que hera a manera de ta
lega y este dia Venia El otro mas principal y demas
parientes y ella salia a ponerles la comida y a dar
les de beuer y esto duraua dos dias y el pariente
mas principal le daua El nombre que auia de tener
y le amonestaua y aconsejaua de la manera que
auia de uiuir y obedecer a sus padres a lo que le
llamauan coñanaco y le ofrecian lo que le parecia
conforme a su posible y todos los demas parientes
y amigos le ofrecian las alajas de casa que auia
menester y esto se hacia sin auer particularmente
ydolatria ninguna la qual horden dio ynga yupan
qui quando El ynga les daua las mugeres las qua
les Recevian aunque hera por mandado del ynga
lleuaron y ba a cassa del padre de la moça a decirle
que El ynga se la auia dado pero que el le queria
seruir y asi se juntauan los parientes della
y procurauan ganarse las boluntades y er moço y ba en
casa del suegro y suegra por espacio de quatro o cinco
dias les lleuaua paja y leña y asi que dauan concer
tados y la tomaua por muger porque El ynga que se
la daua le decia que se la daua hasta la muerte y con
esta condicion la recevia y ninguno auia que
la osase dejar

La cepacocha ynuento tambien pachacuti ynga
yupanqui la qual hera desta manera las prouin
cias de collasuyo y chinchaysuyo y anti suyo y con
ti suyo trayan a esta ciudad de cada pueblo y genera
cion de jentes Vno o dos niños y niñas pequeños
y de hedad de diez años y trayan ropa y ganado
y ouejas de oro y de plata de mollo y esto tenian en el
cuzco para El efeto que se dira y despues de estar
todo junto se asentaua en la plaza de aucaypata
El ynga que es la plaza grande del cuzco y alli
aquellos niños y demas sacrificios andauan
al rrededor de las estatuas del Hacedor sol trueno

lunaque para el efeto y a en la plaza estauan
dauan dos bueltas y despues de acauado el
ynga llamaua a los sacerdotes de la prouincia
hacia partir los dichos sacrificios en quatro
partes para los quatro suyos collasuyo chincha
suyo antisuyo contisuyo que son las quatro partidas
en que esta diuidida esta tierra y les decia vosotros
tomad cada uno su parte de estas ofrendas y sacrifi
cios y lleualda a la principal huaca vra y alli
los sacrificad y tomandolas lleuauan hasta la
guaca y alli ahogauan a los niños y los enterrauan
juntamente con las figuras de plata de ouejas y
de personas de oro y plata y las ouejas y carneros y
ropas lo quemauan y tanbien unos cestillos de coca
la jente del cuzco lleuauan los sacrificios y adjas
hasta sacalpiña que sera una legua del cuzco y a
no las recebian los yn[dio]s de ansa y desta manera
yban entregandolas hasta donde se auian de ha
cer los sacrificios y por esta horden las lleuauan
a las demas prouincias hacian este sacrificio
al principio que el ynga señor enpeçaua a señorear
para que las guacas le diesen mucha salud y tu
uiese en paz y sosiego sus reynos y señorios y
llegase a biejo y que uiuiese sin enfermedad
de tal manera que ninguna guaca ni mochadero
ni adoratorio por pequeño que fuese no quedaua sin
recebir sacrificio porque ya estaua diputado y a
cordado lo que en cada guaca lugar y parte se auia
de sacrificar la causa porque en todas las gua
cas adoratorios arboles fuentes cerros lagunas
alcance parte del sacrificio porque tenian por
aguero que ninguna faltase porque aquella a
quien sacrificio le faltase no se enojase
y con enojo castigase al ynca y si algunos ce
rros llegauan de mucha aspereça que no pudie
sen suvir de donde podian arrojar con hondas

arrojavan le sacrificio y asiento das las guacas prin
cipales de todas la provincia le se hacian el dicho sacri-
ficio y offrenda llegando a ellas primero y luego
a todas las guaquillos y adoratorios que en toda
la provincia avia dando a cada una lo que del
cusco repartido venia para cada una porque en
el cusco avia su quipocamayoque son como contadores
de cada uno de la dicha partidas que tenian la quen-
ta y razon de los sacrificios que se avian de sacrifi
car en cada provincia empeçavan se hacer los sa
crificios en la ciudad del cusco por la horden sigue
al hacedor el primero sacrificio el qual sacrificio
ofrecian los sacerdotes que a cargo tenian su fi
gura rogandole tuviese por bien de dar larga
vida y salud y vitoria contra sus enemigos al yn
ga no llevandole en su mocedad y a sus hijos y des
cendientes que mientras este ynga fuese señor to
das las naciones que sujetas tuviese siempre estuvie
sen en paz y muntiplicassen y tuviesen comidas y que
siempre fuesen vencedor y fecha esta oracion ahogavan
las criaturas dandoles primero de comer y de bever
a los que heran de edad y a los chiquitos sus madres
diciendo que no llegasen con hambre ni descon-
tentos adonde estava el hacedor y a otros sacavan los
coraçones vivos y asi con ellos palpitando los ofrecian
a las guacas a quien se hacia el sacrificio y con la sangre
untavan casi de oreja a oreja el rostro de la guaca
a lo qual llamavan pirac y a otras davan el cuerpo
con la dicha sangre y asi enterravan los cuerpos junta
mente con todos los demas sacrificios en un lugar
llamado chuquicancha que es un cerro pequeño que esta
encima de san sebastian que sera media legua del cusco
como ya esta dicho y luegos los sacerdotes del sol por la
[illegible] mesma orden ofrecian lo que para el sol
estavan dedicados y en el mismo lugar dicho hacian
el sacrificio al sol con la oracion siguiente.

Viracochaya puncħao cacħan tocacachan nispac rucpa caricħon y llaricħon nispac ricpa punchau churiyqui ta cari llacta quispillacta puricho runa rurascayquic tacancharin gampac quillarin ganpac uiracochaya. casilla quispilla punchao ynga runayanani chisca yquicta quillari canchari ama oncochispa amana nachispa cacilta quispicta Huacayecħaspa

Declaracion.

O hacedor que diste pues dixiste aya noche y dia amanesca y esclaresca de a su hijo el Sol que quando amanesca salga en paz guardale para que alumbre a los hombres que criaste o hacedor

O Sol que estas en paz y en salvo alumbra a estas personas que apacientas no esten enfermos guarda los sanos y salvos

Y asimismo al trueno que llaman chuque y lla los sacerdotes que a cargo tenian su figura que era de la forma ya dicha rescevian las criaturas y demas sacrificios que para ello tenian dedicado y lo enteravan por la misma horden en el lugar ya dicho llamado chuquicancha y por la misma orden en el mismo lugar si enteravan los sacrificios para la luna rogandole que al ynga siempre le diese salud y prosperidad y que siempre venciese a sus enemigos y luego los sacerdotes todos juntos ofrecian al cielo la parte del sacrificio que para ello dedicado tenian y tambien a la tierra haziendo la oracion siguiente

Pachamama cuyrumama casillacta quispellacta capac ynga guaguay yquicta macari Hatallin

O tierra madre a su hijo el ynga tenlo encima de ti quieto y pacifico

todos los sacrificios ya dichos se ponian en el lugar ya dicho y luego el sacerdote que tenia a cargo la guaca de yanacauri de do ellos se jatan que

32

do echo piedra ay arcache Vno delos quatro en manor que
dicen salieron dela queua de tanbo y porque en la fa
bula que desto tratamos al principio de la ystoria que
Vra Señoria U.ma tiene trase largo dello no lo trato aqui y
alla lo podra saber Vra S.a U.ma y asi por ser la guaca mas
principal que ellos tenian fuera de las ya dichas co
mo a tal el sacer.te deste que a cargo la tenia con los dem.s
compañeros suyos offecian las criaturas y cosas
q̃ dedicadas estauan y en el d.ho cerro llamado guana
cauri que estar a dos leguas y media del cusco poco m.s
o menos lo sacrificauan y enterrauan haciendo Vna
oracion al tiempo del ofrecer mientras el sacrificio se
quemaua Rogandole el ynga su descendiente siempre
fuese moço siempre vencedor y nunca vencido y que
siempre mientras este ynga fuese señor todas las cosas
estuuiesen en paz y luego en todos los lugares fuen
tes y cerros que en el cusco auia por adoratorios hecha
van los sacrificios que para ellos estauan dedicados
sin matar para esto ninguna criatura heran tan
tos los lugares que dedicados tenian para sacrificar
en el cusco que si se ubiesen de poner aqui seria
mucha prolixidad y porque en la Relacion de las gua
cas que a Vra S.a U.ma di estan puestos todos de la
manera que se sacrificauan no lo pongo aqui y asi
concluydo con lo que en el cusco se auia de sacrificar
sacauan los sacerdotes con los sacrificios que se
auian de lleuar como ya esta dicho la orden de
camino con los sacrificios era que toda la gente
que con la capac cocha que por otro nombre se llama
cachaguaas yban hechos Vna ala alguacosa aparta
da los Vnos de los otros sin ir por camino Real
derecho sino sin torcer a ninguna parte atraue
sando las quebradas y cerros que por delante
se hallauan hasta llegar cada Vno a la parte y lu
gar que estauan esperando para recebir los
d.hos sacrificios y ban caminando a trechos

Alçauan vna boceria y griteria la qual enpeçaua
vn yndio que para ellos diputado yba en sona do
para este efeto y en enpeçando este todos le yban
siguiendo con las dichas boces pedian en ellas
al hacedor el ynga siempre fuese vencedor y no ven
cido viuiese siempre en paz y saluo lleuauan por
delante en hombros los sacrificios y los bultos de
oro y plata y carneros y otras cosas que se auian de sa
crificar las criaturas que podian yr a pie por su
pie las que no las lleuauan sus madres y el ynga
carneros y corderos y ban por el camino real y asi
llegados a cada parte y lugar los que auian de traher
los sacrificios los guacacamayos que quiere dezir guar
da de las guacas y que a cargo la tenian ofrecia
cada vno el sacrificio que a su guaca cauia y los sa
crificaua y ofrecia enterrando los sacrificios de
oro y plata y mollo y otras cosas de que ellos usauan
y las criaturas auiendolas ahogado primero las
que aquella guaca cauian quemauan en sacrificio
los carneros corderos y ropa que le cauian es de notar
que no a todas las guacas sacrificauan criaturas
sino solo a las guacas principales que prouincias
o generaciones tenian y por esta orden yban cami
nando por toda la tierra que el ynga conquistado
tenia por las quatro partidas que y haciendo los dichos
sacrificios hasta llegar cada vno por el camino
do yba a los postreros limites y mojones que el ynga
puesto tenia tenian tanta quenta y rrazon en
esto y salia tanbien repartido del cuzco lo que
en cada parte y lugar se auia de sacrificar que
aunque fuera en cantidad el dicho sacrificio y
los lugares dos cauia de traher sin numero ja
mas auia yerro ni trocauan de vn lugar para el
otro tenia en el cuzco el ynga para este efecto yn
dios de los quatro suyos o partidas que cada vno
dellos tenia quenta y rrazon de todas las guacas

.3. 33

Por pequeños que fuesen que en aquella partida degle de sierra qui pocamajo o contador que llaman vil cacamajo avia yndio que tenia a cargo cassiquinientas leguas de tierra tenian estos la razon y quenta de las cosas que a cada guaca se avia de sacrificar y asi la tomavan deste los que avian de salir del cusco e yban dando la razon y quenta a los que yban entregando los dichos sacrificios de unos en otros no obstante que en las cavecceras de las provincias avia tanbien yndios deputados para el dicho effecto y que tenian quenta y razon de los dichos sacrificios que en cada provincia avian de quedar pero porque algunas veces acrecentavan o acortavan de los dichos sacrificios conforme a la voluntad del ynga sacavan la razon del cusco para lo que en cada lugar y parte se avia de hacer tenian en tanta veneracion este sacrificio llamado capac cocha o cacha guaco que siquando yban caminando por los des poblados o otros lugares topavan alguna jente no osavan los que asi topava los sacrificios alcar los ojos a mirallos sino antes se postravan en tierra hasta que pasesen y en los pueblos poblados do allegavan no salian de sus cassas los del dicho pueblo estando con gran revereencia y humildad hasta en tanto que la dicha capaccocha saliese y passase adelante.

Avia tanbien que quando sujetavan y conquistavan algunas nasciones tomavan y escojian de los mas hermosos que podia aver entre ellos y los trayan al cusco adonde los sacrificavan al sol por la vitoria que ellos decian les avia dado

Tanbien tenian que todas las veces que alguna

cossas ecs mera se entre los de su genero en ser mas
hermoça luego la adorauan y la hacian guaca
y adoratorio.

A todos los altos de los cerros y cumbres adorauan
y offrecian mas y otras cossas porque decian que
quando subian alguna cuesta ariba y allegaua
alo alto que alli descansauan del trauajo del
subir que auian tenido llamauan a esta chupa
sitas

A bra dies años poco mas o menos que huuo v
na yrronia entre estos yndios desta tierra y era
que hacian vna manera de canto al qual llamauan
taqui songo y porque en la provincia del parina
cocha un luis de oliuera clerigo presbitero que
ala sacon hera cura del dicho rrepartimiento que
es en el obispado del cusco fue el primero que uio
de la dicha yrronia o ydolatria se pone aqui de la
manera que lo hacian y porque

En la provincia de parinacocha del obispado del
cusco el dicho luis de oliuera vicario de aquella
provincia entendio que no solamente en aquella
provincia pero en todas las demas provincias
e ciudades de chuquicaca la paz cusco la paz
cusco guamanga y aun lima y ariquipa los
mas dellos auian cayado en grandisimas apos
tacias apartandose de la ffe catolica que auian
rrecenido y boluiendose ala ydolatria que usauan
en tiempo de su ynfidelidad no se pudo aueriguar
de quien uuiese salido este negocio mas de que
se sospecho y trato que fue ynuentado de los he
chiceros que en uiscabamba tenian los yn
gas que alli estauan alçados porque lo propio
se creyo auia sido lo que en este Reyno
el año de setenta y no atras de auer tenido
y creydo por los yndios que despaña auian en
uiado a este rreyno por unto de los yndios

311

Para sanar cierta enfermedad que no se hallaua
para ella medicina sino el dicho unto a cuya causa
en aquellos tiempos andauan los yndios muy
recatados y se estrañauan de los españoles en
tanto grado que la leña yerba o otras cosas
no lo querian lleuar a casa de español por dezir
no los matase alla dentro para les sacar el unto
todo esto se entendio auer salido de aquella
ladronera por poner enemistad entre los yndios
y españoles y como los yndios desta tierra tenian
tanto respeto a las cosas del ynga y decian
que aquello salia de alla cayan muy presto en
o qualqui   hasta que el señor viso Rey don francisco
de toledo lo deshizo y hecho de alli en lo qual
se siruio dios nuestro señor mucho y boluiendo
a la ynuencion que el demonio tuuo para derri
uar a estos pobres fue que ellos creyeron que
todas las guacas del reyno quantos auian
los cristianos derrocado y quemado auian
resucitado y dellos se auian hecho dos partes
los unos se auian juntado con la guaca
pachacama y los otros con la guaca titicaca y que
todos andauan por el ayre hordenando el dar
batalla a dios y vencelle y que ya le trayan
de vencida y que quando el marques entro en
esta tierra auia dios vencido a las guacas y los
españoles a los yndios empero que agora daua
la buelta el mundo y que dios y los españoles
quedarian vencidos desta vez y todos los españoles
muertos y las ciudades dellos anegados y que
la mar auia de crecer y los auia de ahogar porque
dellos no hubiese memoria en esta apostacion
creyeron que dios nuestro señor auia hecho a los
españoles y a castilla y a los animales y man
tinimientos de castilla empero que las guacas
auian hecho a los yndios y a esta tierra y a los

mantinimientos que de antes tenian los yndios
y asi quitauan a nuestro señor su omnipotencia sa
lieron muchos predicadores luego de los yndios
que predicauan asi en las punas como en las poblacio
nes andauan predicando esta resurecion de las gua
cas diciendo que ya las guacas andauan por el ayre
secas y muertas de hambre porque los yndios no les
sacrificauan ya ni derramauan chicha y que auian
sembrado muchas chacaras de gusanos para
plantallos en los coraçones de los españoles y
ganados de castilla y los cauallos y tanbien
en los coraçones de los yndios que permanecen
en el cristianismo y que estauan enojados con to
dos ellos porque se auian bautisado y que los a
uian de matar a todos sino se boluian a ellos
renegando la ffe catolica y que los que querian
su amistad y gracia viuirian en prosperidad
gracia y salud y que para bos uera ellos
ayunas en algunos dias no comiendo sal ni
aji ni durmiendo hombre con muger ni comi
endo mais de colores ni comiendo cosas de castilla
ni usando dellas en comer ni en vestir ni entrar
en las yglesias ni riçar ni acuda al llamami
ento de los padres curas ni llamarse nombre
de cristiano y que desta manera bolverian en
amor de las guacas y no los matarian y asi
mismo que ya boluia el tiempo del ynga y que
las guacas no se metian ya en las piedras
ni en las nuues ni en las fuentes para hablar
sino que se yncorporan ya en los yndios
y los hacian ya hablar y que tuuiesen sus
cassas barridas y adereçadas para si alguna
de las guacas quisiese posar en ella y asi fue
que obo muchos yndios que temblauan y se re
bolcauan por el suelo y otros tirauan de pedradas
como endemoniados haciendo uisajes y luego

35

Reposauan y llegauan al contemor y le decian que que auia y sentia y respondia que la guaca fulana se le auia entrado en el cuerpo y luego lo tomauan en bracos y lo lleuauan a un lugar diputado y alli le hacian un aposento con paja y mantas y luego le enbixauan y los yndios le entrauan adorar con carneros colle chicha llipta mollo y otras cosas y hacian fiestas todo el pu de dos y tres dias baylando y beuiendo ynbocando a la guaca que aquel representaua y decia tenia en el cuerpo y uelando de noche sin dormir y de quando en quando los tales hacian sermones al pueblo amenacandoles que no siruiesen a dios y que no era tiempo de dios sino de guacas amenacando a los yndios si del todo no dejasen el cristianismo y renian al cacique o yndio que se llamaua nombre de cristiano sino de yndio y trajese camisa o sombrero o alpargates o otro qualquier traje despana ni de lusar estos tales endimoniados pedian en los pueblos si auia algunas reliquias de las guacas quemadas y como trajesen algun pedaco de piedra dellas se cubrian la caueca delante del pueblo con una manta y encima de la piedra derramaua chicha y la fregaua con arina de mais blanco y luego daua boces ynbocando la guaca y luego se leuantaua con la piedra en la mano y decia al pueblo veis aqui vuestro amparo y veis aqui al que os hizo y da salud y hijos y chacaras poneldle en su lugar en donde estuuo en tiempo del ynga y asi lo hacian con muchos sacrificios los hechiceros que en aquel tiempo estauan recogidos y castigados con verdad usauan sus oficios boluiendo a ellos y no quitando del lado de los yndios echos guacas ofreciendoles con

neros y coies para los sacrificios fue este mal tan
creydo y celebrado comunmente que no solamente
los yndios en los repartimientos pero los que viuian
en las ciudades entre españoles usaron y creyan en
esta miseria ayunando y apostando en el qual
tiempo no pequeño numero se condeno porque con
esta cregencia morian y finalmente el dicho vicario
luis de olivera como empeço a castigar aquella provin
cia y la dexaria y dio dello noticia a la real audi
encia de lima y señores arçobispo y obispo de
las charcas y otras partes y a fray pedro de toro
administrador del obispado del cuzco empeçaron
a floxar y con todo duro mal de siete años
esta apostacia pretendieron
porque como avian creydo que dios y los españoles
yvan de vencida trataron de alçarse con la tierra
como se entendio publicamente el año de seten
ta y cinco siendo gouernador destos reynos
el licenciado castro como tuvo dello aviso de los
corregidores del cuzco guamanga y guanuco.
estas ciudades se estauan puestas en
armas durante este tiempo ovo diversas ma
neras de apostacias en diversas provincias
unos baylauan dando a entender tenian
de la guaca en el cuerpo otros temblauan
por el mesmo respeto dando a entender
la tenian tambien otros se encerrauan en
sus cassas a piedra seca y dauan alaridos
otros se despedaçauan y despeñauan y mata
uan y otros se hechauan en los rrios ofreçien
dose a las guacas hasta que nuestro señor por
su misericordia fue servido alumbrar a estos
miserables y que los que avian quedado dellos
ya nuisto la burleria que se les predico y creyan
con ver al ynga muerto y a uilcabamba de cris
tianos y ninguno dello que se les pudia auer

Sucedido antes todo al contrario
a Resultado desta yndemoniada ynstruction
que todavia ay algunos yndios e yndias hechi
ceros aunque en poca cantidad que quando al
gun yndio o yndia esta enferma los llamavan
para que los curen y les digan si an de vivir o morir
dicho lo qual mandan al enfermo que le traygan
maiz blanco que llaman paracaycara y maiz
negro que llaman collicara y maiz entreveta
do de colorado y amarillo que llaman cumacara
amarillo que llaman parocara y otras conc
has de la mar que llaman ellos mollo mollo de
todas las colores que pueden aver que llaman
ymaymana mollo junto lo qual el hechicero el
maiz con el mollo lo hace moler y molido lo da
al enfermo en la mano para que soplandolo lo offrez
ca a las guacas y vilcas diciendo estas palabras
a todas las guacas y vilcas quatro partidas
desta tierra aguelos y antepasados mios res
cevid este sacrificio do quiera que estais y dadme
salud y asimismo le hacen soplar un poco de
coca al sol offreciendo sela y pidiendole salud
y lo mismo a la luna y estrellas y luego con un
poquito de oro y plata de poco valor tomado en
la mano lo offrece el mesmo enfermo al hacedor
derramandolo despues desto manda el hechicero
al enfermo que de de comer a sus difuntos
poniendo las comidas sobre sus sepulturas o si
estan en parte do no pueda hazer y derramandoles
la chicha y si no en la parte de su casa que le paresce
porque le hace entender el hechicero que por estar
muertos de hambre le an hechado aquella mal
dicion por donde a enfermado y si esta de suerte
que pueda yr por sus pies alguna junta de dos rios
y le hace yr alla y lavar el cuerpo con agua
y arina de maiz blanco diciendo que alli dejara

las fermedades y si no en cassa del enfermo Acauado lo
qual le hace vn parlamento diciendole qui siquiere
escapar de aquella enfermedad que se confiese alli
luego con el de todos sus pecados sin dexar ni en
cubrir ninguno y esto llaman hichuco y estos yndios
como son tan faciles ay algunos dellos que con fa
cilidad y poca persuacion se dexan caer en esta
apostacia y yerro aunque despues con arrepentimi
ento y algunas confiesan este pecado con los demas
tan bien ay grandisima suma de yndios e yndias que por
entender y ala ofensa que a nuestro señor en esto se
hace por ninguna uia lo permitiran antes los acusan
ante sus curas para que sean castigados y si vbiese
algun castigo exemplar para los tales hechiceros en
tiendo mediante dios se saria tan gran mal aunque co
mo digo son ya pocos

En esta tierra ay diferentes naciones y provincias
de yndios que cada vna dellas tenia por si sus ritos
y actos y cerimonias antes que los yngas los sujetase
y los yngas quitaron en las dichas provincias algunos
de los cultos que tenian y dieron cultos de nuevo
y no es menos cosa conuiniente saber los cultos y ce
rimonias que en cada provincia de por si tenian los
yngas que son los que aqui uan escritos para poder
les distipar y desarraygar de sus ydolatrias y des
venturas y assi mediante nuestro señor concluydo
la visita que entre manos tengo de la perrochia
y valle desta ciudad del cuzco por nombre.

v. esto acabo aqui assi yndecisamente

Bibliografía

Ediciones

1873. *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas.* Translated from the original Spanish Manuscripts and edited, with Notes and an Introduction, by Clements R. Markham. London: printed for The Hakluyt Society.

1913. *Relación de las fabulas y ritos de los Ingas*, hecha por Christoval de Molina cura de la perroquia de N. Sa. de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reuerendisísimo Señor obispo don Sebastian de el Artaum del consejo de su Magestad, publicada por Tomás Thayer Ojeda en la *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año III, t. V, 117-190.

1916. *Relación de las fábulas y ritos de los incas* por Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de N. S. de los Remedios del Cuzco. *Relación de la conquista y población del Perú* por Cristóbal de Molina, so-chantre de la catedral de Santiago de Chile. Anotaciones y concordancias por Horacio H. Urteaga. Noticias biográficas y bibliográficas por Carlos A. Romero. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomo I. Lima: Imprenta y librería Sanmartí y Cía.

1943. *Las crónicas de los Molinas.* "Destrucción del Perú" crónica escrita por el año 1553 por Cristóbal de Molina, so-chantre de la catedral de Santiago de Chile y "Fábulas y ritos de los incas" crónica escrita allá por el años de 1574 por Cristóbal de Molina, párroco de Ntra. Sra. de los Remedios del hospital de Cuzco. Prólogo biobibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico-bibliográfico por Raúl Porras Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza. Lima: Los pequeños grandes libros de historia americana, serie I, t. IV.

1947. Cristóbal de Molina. *Ritos y fábulas de los incas.* Prólogo de Ernesto Morales. Buenos Aires: Editorial Futuro.

1989. C. de Molina y C. de Albornoz. *Fábulas y mitos de los incas.* Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.

2008. Cristóbal de Molina (1529-1585). Párroco del Hospital de los Naturales de la ciudad de Cuzco. *Relación de las fábulas y ritos de los incas.* Edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Lima: Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo/Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Universidad de San Martín de Porres.

Bibliografía sobre el autor y/o su obra

Calvo, Julio. "Aspectos lingüísticos en la *Relación* de Molina", en Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas.* Edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Lima: Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo/Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Universidad de San Martín de Porres, 2008, LXVII-LXXVII.

Enguita Utrilla, José Mª. "Grafémica y fonética en la Relación de Cristóbal de Molina (BNM, ms. 3169)", en Valencia, Alba (comp.). *Memorias del XIV Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (Monterrey, México, 17-21 de octubre de 2005).* Santiago de Chile: ALFAL, 2006, 201-210.

— "La concordancia de género en la 'Relación' de Cristóbal de Molina el Cuzqueño". *Lingüística* 19, Caracas (2007): 30-51.

— "Alternancias vocálicas en la *Relación* de Cristóbal de Molina el Cuzqueño (BNM, Ms. 3169)", en Álvarez Tejedor, Antonio (coord.). *Lengua viva: estudios ofrecidos a César Hernández Alonso.* Valladolid: Universidad de Valladolid, 2008, 747-767.

— "Indoamericanismos léxicos en la *Relación* de Cristóbal de Molina (BNM, ms. 3169)", en Hernández Alonso, César y Leticia Castañeda (eds.). *El español de América. Actas del VI Congreso Internacional de «El Español de América».* Valladolid: Diputación de Valladolid, 2008, 163-179.

— "Contacto de lenguas en la *Relación* de Cristóbal de Molina (BNM, MS. 3169)", en Veyrat Rigat, Monserrat y Serra Alegre, Enrique. *La lingüística como reto epistemológico y como acción social. Estudios dedicados al Profesor Ángel López García con ocasión de su sexagésimo aniversario.* Madrid: Arco Libros, 2009, vol. I, 317-328.

López Parada, Esperanza. "Contar desatinos o desvariar contando: la complejidad de lo oral según Cristóbal de Molina". *Boletín del Instituto Riva Agüero* 32 (2005 [2009]): 75-88.

Meneses, Teodoro. "En pos de una nueva traducción de los himnos quechuas del cronista Cristóbal de Molina, el cusqueño". *Sphinx,* II época, 15, Lima (1962): 126-149.

— "Nueva traducción de preces o himnos quechuas del cronista Cristóbal de Molina, el cusqueño". *Documenta* 4, Lima (1964): 79-111.

Porras Barrenechea, Raúl. "El Padre Cristóbal de Molina (El Cuzqueño)", en *Las crónicas de los Molinas*. Lima: Los pequeños grandes libros de historia americana, serie I, t. IV., 1943, 94-98.

— "Los grandes cronistas toledanos. El Padre Cristóbal de Molina", *La Prensa*, Lima, 28 de julio de 1943.

— "Nueva vida y muerte de Cristóbal de Molina, el Cuzqueño", *La Prensa*, Lima, 28 de julio de 1950.

— "El Padre Cristóbal de Molina (El Párroco cuzqueño) (1529?-1585)", en *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986, 349-355.

Romero, Carlos. "Los dos Cristóbal de Molina", en *Relación de las fábulas y ritos de los incas* por Cristóbal de Molina. Lima: Imprenta y librería Sanmartí y Cía., 1916, XIII-XXXI.

Urbano, Henrique. "Introducción", en Molina, C. de y C. de Albornoz. *Fábulas y mitos de los incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16, 1989, 9-41.

— "Cristóbal de Molina, el Cusqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Onqoy". *Revista Andina*, Año 8, 1 (julio 1990): 265-283.

— "Introducción a la vida y obra de Cristóbal de Molina", en Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Lima: Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo/Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Universidad de San Martín de Porres, 2008, XI-LXVI.

Thayer Ojeda, Tomás. "Cristóbal de Molina". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año III, t. V (1913): 112-116.

— "Cristóbal de Molina. Una rectificación". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año III, t. VIII (1913): 89-90.

— *Las biografías de los dos 'Cristóbales de Molina' publicadas por el escritor peruano don Carlos A. Romero*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1920.

Bibliografía general

Abercrombie, Thomas. "La perpetuidad traducida: del *debate* al Taqui Onqoy y una rebelión comunera". En Jean-Jacques Decoster (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Fray Bartolomé de las Casas", 2002, 79-120.

Acosta, Antonio. "Francisco de Ávila, Cuzco 1573(?)-Lima 1647", en Gerald Taylor. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo xvii*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano.

Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987, 551-616.

ACOSTA, Josef de. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

ADORNO, Rolena. "Las otras fuentes de Guamán Poma: sus lecturas castellanas". *Histórica* II, 2 (1978): 137-158.

— "Culturas en contacto: Mesoamérica, los Andes y la tradición escrita europea", en González Echeverría, Roberto y Pupo-Walker, Enrique (eds.). *Historia de la Literatura Hispanoamericana, I. Del descubrimiento al modernismo*. Madrid: Gredos, 2006, 60-84.

— (ed.). *From Oral to Written Expression Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affaire, Syracuse University, 1982.

— *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: Texas University Press, 1986.

AGUILAR PIÑAL, Francisco. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981-2001.

ALBERTIN, Chiara (ed.). *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008.

ALBORNOZ, Cristóbal de. *Instrucciones para descubrir todas las huacas del Perú (1581-1585)*. Madrid: Historia 16, 1988.

ALVAR EZQUERRA, Manuel. *Vocabulario de indigenismos en las crónicas de Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Filología Hispánica, 1997.

ALVAR, Manuel y Bernard POTTIER. *Morfología histórica del español*. Madrid: Gredos, 1983.

ALVAR, Manuel. *Juan de Castellanos. Tradición española y realidad americana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1972.

ÁLVAREZ MILLÁN, Cristina y Claudia HEIDE (eds.). *Pascual de Gayangos. A Nineteenth-Century Spanish Arabist*. Edinburg: Edinburg University Press, 2008.

ÁLVAREZ RAMOS, Miguel Ángel y Cristina ÁLVAREZ MILLÁN. *Los viajes literarios de Pascual de Gayangos (1850-1857) y el origen de la archivística española moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.

ARAMBURU ZUDAIRE, José Miguel. "Don Sebastián de Lartaun, un obispo guipuzcoano en Cuzco (s. XVI)", en Saranyana, Josep-Ignasi; Tineo, Primitivo; Pazos, Antón M.; Lluch-Baixaulli, Miguel y Ferrer, María Pilar (eds.). *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 1. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, 377-393.

ARANÍBAR, Carles. "Presentación", en Juan Santa Cruz de Pachacuti, *Relación de este Reino del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Ares Quejía, Berta y Serge Gruzinski (eds.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.

Armas Medina, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600).* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

Arocena, Luis A. *El Inca Garcilaso y el humanismo renacentista.* Buenos Aires: Centro de Profesores Diplomados de Enseñanza Secundaria, 1949.

Arona, Juan de. *Diccionario de peruanismos.* Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

Arriaga, Pablo Ioseph de. *Extirpacion de la idolatria en el Pirv.* Lima: Por Geronymo de Contreras, 1621.

— *La extirpación de la idolatría en el Perú.* Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Fray Bartolomé de Las Casas", 1999.

Arte y vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española. En los Reyes: Antonio Ricardo, 1586. (2ª ed. [Sevilla]: En casa de Clemente Hidalgo, 1603.)

Ashley, Kathleen M. *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila.* Trad. de José María Arguedas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

— *Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Aduiento, hasta la vltima Miſſa de Difuntos, Santos de Eſpaña, y añadidos en el nuevo rezado. Explicaſe el Evangelio, y ſe pone vn ſermon en cada vno en las lenguas Caſtellana, y General de los Indios deſte Reyno del Perù, y en ellos donde dà lugar la materia, ſe refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios.* [Lima: Imprenta de Pedro de Cabrera, 1648.]

Bal, Mieke. "Experience Murder. Ritualistic Interpretations of Ancient Texts", en Ashley, Kathleen M. *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1990, 3-20.

Bénat Tachot, Louise y Serge Gruzinski (eds.). *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage.* Marne-la-Valle/Paris: Presses Universitaires de Marne-la-Vallée/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme Paris, 2001, 205-218.

Bendezú, Edmundo. *Literatura quechua.* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Histoire du Nouveau Monde II. Les métissages.* Lille: Fayard, 1993.

Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara.* Arequipa: El lector, [1612] 2006.

Betanzos, Juan Díez de. *Suma y narración de los incas.* Ed. de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas, [1548-1556] 1987.

Bhabha, Homi. "Foreword. Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition", en Fanon, Franz. *Black Skins, White Masks.* London: Pluto Press, 1993, 112-123.

— *The Location of Culture.* London/New York: Routledge, 1994.

Bosque, Ignacio. "El sintagma adjetival. Modificadores y complementos del adjetivo. Adjetivo y participio", en Bosque, Ignacio y Demonte, Violeta (dirs.). *Gramática descriptiva de la lengua española, I.* 3 vols. Madrid: Espasa, 1999, 217-310.

Boyd-Bowman, Peter. *Léxico hispanoamericano del siglo xvi.* London: Tamesis, 1972.

Brucart, José M.ª. "La estructura del sintagma nominal: las oraciones de relativo", en Bosque, Ignacio y Demonte, Violeta (dirs.). *Gramática descriptiva de la lengua española, I.* 3 vols. Madrid: Espasa, 1999, 395-522.

Bueno, Raúl. *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

Buesa Oliver, Tomás y José Mª Enguita. *Léxico del español de América. Su elemento patrimonial e indígena.* Madrid: Mapfre, 1992.

Buesa Oliver, Tomás. *Indoamericanismos léxicos en español.* Madrid: Real Academia Española, 1965.

Burkhart, Louise M. "The Native Translator as Critic: A nahua Playwright's Interpretative Practice", en Blair St. George, Robert (ed.). *Possible Pasts. Becoming Colonial in Early America.* Ithaca/London: Cornell University Press, 2000, 72-87.

Bustos Tovar, José Jesús de. "Mecanismos de cohesión discursiva en castellano a fines de la Edad Media", en *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española, I.* 2 vols. Madrid: Arco Libros, 2002, I, 53-84.

Bynum, David. "The Generic Nature of Oral Epic Poetry", en Ben-Amos, Dan (ed.). *Folk Genres.* Austin: University of Texas Press, 1976, 35-58.

Cabello Valboa, Miguel. *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo.* Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

Calancha, Fray Antonio de la. *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta Monarquía, de Antonio de la Calancha.* Edc. de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977-1978.

Calancha, Antonio de la y Bernardo de Torres. *Crónicas agustinianas del Perú.* 2 tomos. Edición, introducción y notas de Manuel Merino. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

Campos y Fernández de Sevilla, Javier. "El P. Enrique Flórez y la *España Sagrada*". Estudio preliminar en Flórez, Enrique. *España Sagrada.* Tomo I. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2000, IX-CLXXXI.

— *Enrique Flórez: la pasión por el estudio.* Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 1996.

Cano, Rafael (coord.). *Historia de la lengua española.* Barcelona: Ariel, 2005 (2ª ed. actualizada).

Cañizares Esguerra, Jorge. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Castro-Klaren, Sara. "Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a Rasu Ñiti", en Millones, Luis (comp.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo xvi*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

Cerrón Palomino, Rodolfo. *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

— *Voces del Ande: ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.

— *Lingüística quechua*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1987.

Chang-Rodríguez, Raquel. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Arizona State University, 1988.

Cieza de León, Pedro de. *El señorío de los Incas*. Edición de Manuel Ballesteros. Madrid: Dastin, 2000.

— *Descubrimiento y conquista del Perú*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Dastin, 2001.

Clifford, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1995.

Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Ed. de Marco Jiménez de la Espada. Sevilla: E. Rasco, [1653] 1890-1893, 4 vols.

— *Obras del Padre Bernabé Cobo*. Estudio preliminar y ed. P. Francisco Mateos. Madrid: BAE, 1956.

Cock, Guillermo y Mary E. Doyle. "Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao". *Historia y Cultura* 12 (1976): 52-70.

Cohn, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Barral Eds., 1972.

Collapiña, Supno y otros *quipucamayocs. Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas*. (Conocida también como *Relación... de los khipukamayuq al gobernador Vaca de Castro*). Ed. de Juan José Vega. Lima: Editorial Jurídica S. A. [1542] 1974.

Comaroff, John L. y Jean Comaroff. *Ethnography and the Historical Imagination. Studies in the ethnographic imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

Company Company, Concepción (dir.). *Sintaxis histórica de la lengua española. Primera parte: la frase verbal*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

— (dir.). *Sintaxis histórica de la lengua española. Segunda parte: la frase nominal*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Contreras y Valverde, Vasco de. *Relación de la ciudad del Cusco, 1649*. Prólogo y transcripción de María del Carmen Martín Rubio. Comentarios sobre plantas,

piedras y montañas medicinales de José Carlos Vilcapoma y María Mandujano Ramos. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina/Editorial San Marcos, 2009 (2ª ed.).

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas.* Lima: Editorial Horizonte, 1994.

— *La formación de la tradición literaria en el Perú.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1989.

— *La novela peruana: siete estudios.* Lima: Editorial Horizonte, 1977.

— *Los universos narrativos de José María Arguedas.* Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.

— *Sobre literatura y crítica latinoamericanas.* Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982.

Corominas, Juan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.* 6 tomos. Madrid: Gredos, 1987-1991.

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española.* Edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Pamplona/Madrid/Frankfurt: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert 2006.

Cuenca Muñoz, Paloma. "Cuatro consideraciones sobre la edición paleográfica". *Acta Historica et Arqueologica Mediaevalia*, 25 (2003-2004): 873-883.

Curatola, Marco. "Discurso abierto sobre los cultos de crisis". *Antropológica* 5 (1987): 75-117.

— "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarri. La visión de un pueblo invicto". *Allpanchis* X (1977): 65-92.

Cusi Yupanqui, Titu. *Ynstruçion del Ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy Ilustre Señor el Liçenciado Lope Garçia de Castro, Governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su Magestad, en su nonbre, por su poder a de tratar; la qual es esta que se sigue* . Ed. de Luis Millones. Lima: El Virrey, [1570] 1985.

Cusihuamán, Antonio. *Gramática quechua: Cuzco-Collao.* Lima: Ministerio de Educación, 1976.

D'Allemand, Patricia. "Antonio Cornejo Polar: aportes al abordaje de la pluralidad cultural en América Latina". *Revista Gragoatà* 10 (2001): 185-193.

— *Hacia una crítica cultural en América Latina.* Lima/Berkeley: CELACP/Latinoamericana Editores, 2001.

Dabove, Juan Pablo y Carlos Jáuregui (eds.). "Mapas heterotrópicos de América Latina", en *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana.* Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Pittsburgh University, 2003, 7-38.

Demarest, Arthur. *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God.* Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology/ Harvard University, 1981.

DEMONTE, Violeta. “El adjetivo: clases y usos. La posición del adjetivo en el sintagma nominal”, en Bosque, Ignacio y Demonte, Violeta (dirs.). *Gramática descriptiva de la lengua española, I.* 3 vols. Madrid: Espasa, 1999, 129-215.

Dioses y hombres de Huarochirí: Narración Quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. Trad. de José María Arguedas y ed. de Pierre Duviols. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

DURAND, José. *El Inca Garcilaso, clásico de América.* México: Sepsetentas 1976.

DURSTON, Alan. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Les évêques Hispano-Americains. Defenseurs et evagelisateurs de l'indien. 1504-1620.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1970.

DUVIOLS, Pierre. “Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico”. *Revista Andina* 1 (1984): 169-222.

— *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII.* Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1986.

— *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.* L'Extirpation de l'idolatrie *entre 1532 et 1660.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1971.

ECO, Umberto. *Seis paseos por los bosques narrativos* (1994). Barcelona: Lumen, 1996.

EGAÑA, Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio Sur.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

ENCISO RECIO, Luis Miguel. *Barroco e ilustración en las bibliotecas privadas españolas del siglo XVIII.* Madrid: Real Academia de la Historia, 2002.

ENGUITA, José M.ª: “Recepción de indigenismos en algunos textos cronísticos del siglo XVI”, en *Para la historia de los americanismos léxicos.* Berlin: Peter Lang, 2004, 31-44.

ESCOBAR RISCO, Ricardo, (ed.). *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española* [En los Reyes, por Antonio Ricardo. Año de MDLXXXVI]. 5.ª ed. facsimilar publicada con un prólogo y notas de Guillermo Escobar Risco. Lima: Ed. del Instituto de Historia de la Facultad de Letras, 1951.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750).* Lima: IFEA/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003

FARFÁN, J. M. B. *Poesía folklórica quechua: 117 poemas en el idioma original y tr. al castellano.* Tucumán: Instituto de Antropología, 1942.

FERNÁNDEZ, Christian. “La textualización de la memoria andina en los *Comentarios Reales*”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 48 (1988): 229-239.

FOSSA, Lydia. “Proyecto *Glosas croniquenses*: el mundo andino en lenguas nativas y castellano”, en Arellano, Ignacio y Mazzotti, José Antonio (eds.). *Edición e interpretación de textos andinos.* Pamplona/Madrid/Frankfurt: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 2000, 136-157.

FOSTER, Stephen William. "Symbolism and the Problematics of Postmodern Representation", en Ashley, Kathleen M. *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1990, 117-140.

FRIEDERICI, Georg. *Amerikanistisches Wörterbuch* [1947]. Hamburg: Cram, de Gruyter & Co., 1960.

GALEOTE, Manuel. *Léxico indígena de flora y fauna en tratados sobre las Indias Occidentales de autores andaluces.* Granada: Universidad de Granada, Publicaciones de la Cátedra de Historia de la Lengua Española, 1997.

GALLEGO MORELL, Antonio. *Gran Enciclopedia de España y América. VIII. Literatura.* Madrid: Espasa Calpe/Argantonio, 1985.

GARCÍA DE DIEGO, Vicente. *Gramática histórica española.* Madrid: Gredos, 1970 (3ª ed. corr.).

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Primera Parte de los Commentarios Reales, qve tratan del origen de los Yncas, Reyes que fveron del Perv, de su idolatria, leyes, y gouierno en paz y en guerra: de ſus vidas y conquiſtas, y de todo lo que fue aquel Imperio y ſu Republica, antes que los Eſpañoles paſſaran a el.* Lisboa: Imprenta de Pedro Crasbeeck, 1609.

— *Historia General del Perú. Segunda Parte de los Comentarios Reales.* Córdoba: Por la Viuda de Andrés Barrera, 1617.

— *Comentarios reales de los incas.* Edición, índice analítico y glosario de Carlos Araníbar. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991 (2 vols.).

— *Historia General del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas).* Edición de Ángel Rosenblat y elogio y examen de José de la Riva Agüero. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944 (3 vols.).

GARDINER, C. Harvey. "Prescott's Most Indispensible Aide: Pascual de Gayangos". *The Hispanic American Historical Review*, XXXIX, 1 (1959): 81-115.

GEERTZ, Clifford. *Works and Lives. The Anthropologist as Author.* Stanford: Stanford University Press, 1988.

GERASSI, Nina. "Huarochirí: recordando las voces del pasado en los mitos de creación". *Revista Iberoamericana, I. Literatura colonial* 170-171 (1995): 94-105.

— "Huarochirí: una tradición que se resiste a morir", en Marco, Joaquín (coord.). *Actas del XXIX congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Barcelona, 15-19 de junio de 1992*, I. Madrid: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994, 173-182.

GISBERT, Teresa. *El Paraíso de los pájaros parlantes.* La Paz: Plural, 2001.

GÓMEZ RIVAS, León. *El virrey del Perú: don Francisco de Toledo.* Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, D.L. 1994.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989. (1ª ed. 1608.)

Granda, Germán de. "El influjo de las lenguas indoamericanas sobre el español. Un modelo interpretativo sociohistórico de variantes areales de contacto lingüístico", en *Estudios de lingüística andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001,13-37.

Guaman Poma de Ayala. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1615]*. Ed. de John V. Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI, 1980.

Guivobich, Pedro. "Cristóbal de Albornoz y el Taqui Onqoy". *Histórica* 2 (1991): 205-236.

Hampe, Teodoro. *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: la biblioteca de Francisco de Ávila (1648)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Fray Bartolomé de las Casas", 1996.

Harrison, Regina. *Signs, Songs and Memory in the Andes*. Austin: University of Texas Press, 1989.

Hemming, John. *La conquista de los incas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982 (1ª ed. en inglés 1970).

Henríquez Ureña, Pedro. "Observaciones sobre el español de América". *Revista de Filología Española* 8 (1921): 357-390.

Hernández Alonso, César (coord.). *Historia y presente del español de América*. Valladolid: Junta de Castilla y León/Pabecal, 1992.

Herrero Ruiz de Loizaga, Francisco Javier. *Sintaxis histórica de la oración compuesta en español*. Madrid: Gredos, 2005.

Hijos de Pariya Caca. La tradición oral de Waru Chiri. Traducción y transcripción de George L. Urioste. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1982, 2 vols.

Hodgen, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Husson, Jean Philippe. *La poésie Quechua dans la chronique de Felipe Guamán Poma*. Paris: L'Harmattan, Serie Etnolinguistique Amerindiene, 1985.

— "El caso de los textos de autores indígenas. Propuestas para una lectura en simpatía", en Arellano, Ignacio y Mazzotti, José Antonio (eds.). *Edición e interpretación de textos andinos*. Pamplona/Madrid/Frankfurt: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 2006, 105-137.

Julien, Catherine. "Relación de los adoratorios y huacas del Cusco. Relación de los ceques (ca. 1559)", en Pillsbury, Joanne (ed.). *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*, III. Norman: National Gallery or Art/University of Oklahoma Press, 2008, 578-580.

— *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press, 2000.

Keniston, Hayward. *The syntax of castillian prose: the sixteenth century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1937.

Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1986 (9ª ed., 5ª reimpresión).

LARA, Jesús. *La poesía quechua*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.

LEGNANI, Nicole Delia. *Titu Cusi: A 16th Century Account of the Conquest*. Introduction, Spanish Modernization, English Translation and Notes by Nicole Delia Legnani. Cambridge, MA: The David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, 2005.

LEVILLER, Roberto. *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. Pról. del Padre Pablo Patells. Madrid: Sucesores de Rivedeneyra, 1919.

— *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra (1515-1582)*. Madrid/Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1935-1942. Vol. 1. *Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*; vol. 2. *Sus informaciones sobre los Incas (1570-1572)*; vol. 3. *La Historia Índica de Sarmiento de Gamboa que él mandó escribir cotejada con los comentarios de Garcilaso y otras crónicas*; vol. 4. *Anexos*.

— *Gobernantes del Perú: cartas y papeles siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Juan Pueyo, Sucesores de Rivadeneyra, 1921-1926. Vol. 3. *Cartas de Licenciado Castro. Cartas del Virrey D. Francisco de Toledo*; vol. 6. *El Virrey Francisco de Toledo (1577-1580)*; vol. 7. *El Virrey Francisco de Toledo, apéndices de los tomos III a VI*; vol. 8. *Ordenanzas del Virrey Toledo. Advertencia de D. Roberto Levillier*.

— *Los Incas del Perú*. Vol. II. *Sucesión de los Incas y sus conquistas según Sarmiento y Garcilaso*. Buenos Aires: [s. n.], 1942.

— *Los Incas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1959.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

— *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

— *Structures Elementaires de la Parenté*. Paris: Ecole Hautes Études en Sciences Sociales, 1967.

— *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Trad. de Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

— *Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades*. Trad. de Juan Almela. México: Siglo XXI, 1991.

LIENHARD, Martín. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2011.

— *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.

LISI, Francesco Leonardo. "Oralidad y escritura en la crónica de Pedro Cieza de León". *Hispamérica* 56-57 (1990): 175-185.

— *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.

Lisson Chávez, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos.* [Sevilla]: Editorial Católica Española, 1943-1944.

López Maguiña, Santiago. "El concepto del discurso heterogéneo en la obra de Antonio Cornejo Polar", en James Higgins (ed.). *Heterogeneidad y Literatura en el Perú.* Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003, 23-48.

López-Baralt, Mercedes. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala.* Madrid: Hiperión, 1988.

— *Para decir al Otro. Literatura y antropología en nuestra América.* Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2005.

Lotman, Jurij M. "Sobre la tipología de las culturas". *Revista de Occidente* 103 (1989): 5-20.

Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna.* Madrid: Cátedra, 1984.

Mac Cormack, Sabine. *Religión in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru.* Princeton: Princeton University Press, 1991.

— "The Heart Has Its Reasons: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru". *Hispanic American Historical Review* 65/3 (1985): 443-466.

— "Ubi Ecclesia? Perceptions of Medieval Europe in Spanish America". *Speculum* 69 (1994): 74-100.

Mannheim, Bruce. "La memoria y el olvido en la política lingüística colonial". *Leixis* 13 (1989): 13-45.

Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European invasion.* Austin: University of Texas Press, 1991.

— "Gramática colonial, contexto religioso", en Jean-Jacques Decoster (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Fray Bartolomé de las Casas", 2002, 209-220.

Málaga Medina, Alejandro (edición y versión paleográfica). *Visita general del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo 1570-1575.* Arequipa: Imp. Edt. El Sol, 1974.

Marín Ágreda, Pedro. *Estudio de los indigenismos en la "Historia natural y moral de las Indias" del P. José de Acosta.* 2 vols. Madrid: Servicio de Reprografía de la Universidad Complutense, 1993.

Mazzotti, José Antonio y Ulises J. Zevallos-Aguilar (coords.). *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

Mazzotti, José Antonio. "Betanzos: de la 'épica' incaica a la escritura coral. Aportes para una formulación del sujeto colonial en la historiografía andina". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40 (1994): 239-258.

— "El Inca Garcilaso en el panorama de la historiografía americanista: una lectura desde la otra orilla (épica)". *Ámbitos (Revista del Ayuntamiento de Montilla)* 7 (2002): 11-16.

— "La letra y sus márgenes en la cronística andina". *Cultura Escrita & Sociedad* 2 (Madrid, 2006): 19-38. Número especial coordinado por Carlos Alberto González con el título "De palabra e imagen: la cultura occidental y el mundo atlántico".

— *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas.* Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Méndez, Francisco. *Noticias de la vida y escritos del Rmo. P. Mro. Fr. Enrique Florez.* 2ª ed. con notas y adiciones que publica la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de José Rodríguez, [1780] 1860.

— *Índice catálogo de la biblioteca del padre Flórez.* Introd. Ángel Custodio Vega. Madrid: Academia de la Historia, 1952.

Menéndez Pidal, Ramón. *Historia de la lengua española.* Edición de Diego Catalán. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal/Real Academia Española, 2005.

— *Manual de gramática histórica.* Madrid: Espasa Calpe, 1940 (6ª ed.).

Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de la poesía hispanoamericana* [1894]. Madrid: V. Suárez, 1911, 2 vols.

Metzeltin, Miguel. "Los textos cronísticos americanos como fuentes del conocimiento de la variación lingüística", en Lüdtke, Jens (comp.). *El español del América en el siglo xvi.* Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 1994, 143-153.

Mignolo, Walter. "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 41 (1995): 9-33.

— *Historias locales/diseños globales.* Madrid: Akal, 2003.

Millones, Luis (comp). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo xvi.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

— "Taki Onqoy". *Cielo abierto* [Lima], 28 (1984): 9-15.

— *Historia y poder en los Andes centrales.* Madrid: Alianza, 1987.

— *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales.* Buenos Aires: Editorial Biblos, Cuadernos Simón Rodríguez, 1989.

Mills, Kenneth R. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Morínigo, Marcos A. *Nuevo diccionario general de americanismos e indigenismos.* Versión actualizada por Marcos A. Morínigo Vázquez-Prego. Buenos Aires: Ed. Claridad, 1998.

— *Diccionario de americanismos.* Barcelona: Muchnik Editores, 1985.

Murúa, Fray Martín de. *Historia General del Perú.* Edición de Manuel Ballesteros. Madrid: Dastin, 2001.

Nancy, Jean Luc. "Sur le relativismo". *Le Monde*, 2 *janvier* (2004): 9.

Navarro Gala, Rosario. *La* Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú. *Gramática y discurso ideológico indígena.* Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2007.

No, Song. *Cien años de contrahegemonía*: *transculturación y heterogeneidad*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.

Ocampo Conejeros, Baltasar de. "Carta de Baltasar Ocampo al Virrey Marqués de Montes Claros, remitiéndole la descripción. Descripción de la provincia de Sant Francisco de la Victoria de Vilcabamba: como se tuvo noticia della, y su descubrimiento…", en Víctor M. Maurtua (ed.). *Juicio de límites entre El Perú y Bolivia, VII*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp, 1906, 307-344.

Oesterreicher, Wulf *et al.* (eds.). *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII.* Tübingen: Gunter Narr, 1998.

Olmedo Jiménez, Manuel. *Jerónimo de Loaysa, O. P., pacificador de españoles y protector de indios.* Granada: San Esteban, 1990.

Ossio, Juan. *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.

Pavel, Thomas. "Narratives of Ritual and Desire", en Ashley, Kathleen M. *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1990, 64-69.

Pease, Franklin. *El dios creador andino,* Lima: Mosca Azul, 1973.

— *Los últimos incas del Cuzco.* Lima: Imp. Gráf. Villanueva, 1972.

Penny, Ralph. *Gramática histórica del español.* Barcelona: Ariel, 2006 (2ª edición actualizada).

Porras Barrenechea, Raúl. *Los cronistas del Perú (1528-1650).* Edición prólogo y notas de Franklin Pease; bibliografía de Félix Álvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisada aumentada y actualizada por Oswaldo Holguín Callo. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986.

Pupo-Walker, Enrique. *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega.* Madrid: Porrúa Turranzas, 1982.

Rabasa, José. "Thinking Europe in Indian Categories, or, *Tell me the story of how I conquered you*", en Moraña, Mabel; Dussel; Enrique y Jáuregui, Carlos (eds.). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate.* Durham/London: Duke University Press, 2008, 43-76.

— *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism.* Norman: University of Oklahoma Press, 1993.

Ramos, Gabriela. "Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy", en Ramos, Gabriela y Urbano, Henrique (comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Fray Bartolomé de las Casas", 1993, 137-165.

Ramos, Gabriela y Henrique Urbano (comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías: siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Fray Bartolomé de las Casas", 1993.

Real Academia Española. Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*, <http://www.rae.es>.

Resines Llorente, Luis. *Diccionario de los catecismos pictográficos*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007.

Ricoer, Paul. *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Rivarola, José Luis. "Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú", en Zimmermann, Klaus (ed.). *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 1995, 135-159.

— *El español de América en su historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.

— *Español andino. Textos de bilingües de los siglos XVI y XVII*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2000.

— *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.

Rodríguez de la Flor, Fernando. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons, 2005.

Rojas, Ricardo. *Himnos quichuas*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 1994. (Reprod. facs. de la ed.: Buenos Aires: Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, 1937.)

Romero, Carlos A. *Relación de las fábulas y ritos de los incas* por Cristóbal de Molina. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., 1916.

Rose, Sonia V. "*Un latiniste andalou crélosé:* Diego Mexía de Fernangil et la translation de la culture humaniste dans le Nouveau Monde", en Bénat Tachot, Louise y Gruzinski, Serge (eds.). *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*. Marne-la-Valle/Paris: Presses Universitaires de Marne-la-Vallée/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme Paris, 2001, 205-218.

Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

Ryan, Michael T. *Cultural Readings: Spanish Representations of the New World*. (Catalogue of Exhibition Selected's from the Colletion of de Jay I. Kislak Foundation. University of Pennsylvania's Van Pel-Dietrich Library. 7-11-1997/28-2-1998). Pennsylvania: Trustees of the University of Pennsylvania and the Jay I. Kislak Foundation, 1998, 33-35.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. Madrid: Historia 16, 1990.

Salazar Soler, Carmen, "Notion de traductibilité: à propos des *huacas* et *borracheras*", en Bénat Tachot, Louise y Serge Gruzinski (comps.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*. Marne-la-Vallée/Paris: Presses Universitaires de Marne-la-Vallée/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme Paris, 2001, 23-44.

Salazar, Antonio de y Tristán Sánchez. "De Vireyes y Gobernantes del Perú. Virey Don Francisco de Toledo", en Torres de Mendoza, Luis (ed.). *Colección de docu-*

mentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, VIII. Madrid: Imprenta de Frías y Compañía, 1867, 212-239.

SALOMON, Frank. "Introductory Essay", en *The Huarochirí Manuscript*. Ed. de Frank Salomon y George L. Urioste. Austin: Texas University Press, 1991, 1-38.

SAMANEZ FLÓREZ, David I. *Gramática del quechua del Qosqo*. Cuzco: Academia Mayor de la Lengua Quechua/Instituto Nacional de Cultura, 1996.

SANTIAGO VELA, Gregorio de. "El P. Flórez", en *Ensayo de una Biblioteca americana de la Orden de San Agustín*. II. Madrid: [s. n.] (Imp. Asilo de Huérfanos S.C. de Jesús) 1915, 506-607.

SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: por Francisco Fernández de Córdova, 1560.

— *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* [Valladolid, 1560]. Edición facsimilar, publicada con un prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Ed. del Instituto de Historia de la Facultad de Letras, 1951.

SARANYANA, Josep Ignasi (dir.). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Vol. I*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 1999.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. Edición de Ramón Alba. Madrid: Miraguano Ediciones/Ediciones Polifemo, 2007 (2ª ed.).

— *Historia Índica*. Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, [1570] 1960. Apéndice del vol. 135.

SCHMIDT-RIESE, Roland (ed.). *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2010.

SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (ed.). *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Ibero-Amerikanisches Institut, 2002.

SERULNIKOV, Sergio. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

SPIVAK, Gayatri. "Subaltern studies: Deconstructing Historiography", en Guha, Ranajit (ed.). *Subaltern studies IV: Writings an South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1985.

STERN, Steve. "El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)". *Allpanchis*, 19 (1982): 49-77.

— *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1982.

SUÑER GRATACÓS, Avellina. "La aposición y otras relaciones de predicación en el sintagma nominal", en Bosque, Ignacio y Demonte, Violeta (dirs.). *Gramática descriptiva de la lengua española*. 3 vols. Madrid: Espasa, 1999, I, 523-564.

TAYLOR, Gerald. *Amarás a Dios sobre todas las cosas. Los confesionarios quechuas, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores, 2007.

— (ed.). *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo xvii*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andino, 1987.

Tedlock, Denis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, [1971] 1983.

The Huarochirí manuscript: a testament of ancient and colonial Andean religión. Ed. de Frank Salomon. Trad. from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press, 1991.

Thelen, David. "Memory and American History". *Journal of American History,* 75 (1989): 117-1129.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México/Madrid: Siglo xxi Editores, 1998 (9ª Edición).

Turner, Victor y Edith L. B. Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

— *El bosque de los símbolos*. Madrid: Siglo xxi, [1967] 1980.

Ugarte Chamorro, Miguel Ángel. *Vocabulario de peruanismos*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 1997.

Urbano, Henrique. "Simbología religiosa y conflictos sociales en el sur andino". *Allpanchis* 6 (1974): 161-177.

— "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", en Ramos, Gabriela y Urbano, Henrique (comps.). *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos xvi-xvii*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, 7-31.

— "La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino", en Urbano, Henrique (comp.). *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, 7-50.

— "Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes", en Urbano, Henrique (comp.). *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, 283-304.

— "Estudio preliminar", en Arriaga, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1999.

Urbano, Henrique y Mirko Lauer (eds.). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1991.

Urteaga, Horacio H. *Informaciones sobre el antiguo Perú (Crónicas de 1533 a 1575)*. Lima: Imprenta y Librería San Martí y Cía., 1920. Contiene: "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas. De los quipocamayos a Vaca de Castro", "Relación de los señores que sirvieron a los Incas Túpac Yupanqui, Huayna Cápac y Huáscar Inga", "Relación del Licenciado Felipe de Medina" e "Relación

sumaria de lo que se contiene en la información de la tiranía de los ingas S.C.R.M. Verificada en Jauja, Cuzco, Guamanga y Yucay".

VAINFAS, Ronaldo. "Idolatrias e milenarismos: a resistencia indígena nas Américas". *Estudios Históricos, Río de Janeiro*, 9 (1992): 29-43.

VALCÁRCEL, Luis E. "Vida de Miguel Cabello Valboa", en Cabello Valboa, Miguel. *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951, XVII-XL.

VANSINA, Jan. *De la Tradition Orale. Essai de Méthode Historique.* Tervuren: Musée Royale de l'Afrique Centrale, Sciences Humaines, n. 36, 1961.

VAQUERO, María: "Las Antillas en la *Historia general* de Gonzalo Fernández de Oviedo". *Revista de Filología Española* LXVII (1987): 1-18.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772).* Lima: Tipografía Peruana, 1951-1954. Tomos I y II. Concilios; tomo III. Historia.

— *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1900). II.* Lima: Imprenta Santa María/Imprenta Alcolea, 1953-1962.

— *Historia General del Perú. Virreinato (1551-1596). II.* Lima: Editor Carlos Milla Batres, 1966.

VARÓN GABAI, Rafael. "El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial", en Millones, Luis (comp.). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

VEGA, Ángel Custodio. *Índice catálogo de la biblioteca del padre E. Flórez*, compuesto por el P. Francis Méndez, agustino. Madrid: Real Academia de la Historia, 1952.

VEGA, María José. "La obra crítica de Homi Bhabha". *Proyecto Apolo,* <http://www.uc3m.es/uc3m/inst/apolo/bhabha.html> (07/03/2007).

VÉLEZ, Palmira. *La historiografía americanista en España, 1755-1936*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2007.

VILAR GARCÍA, Mar. *Docentes, traductores e intérpretes de la lengua inglesa en la España del siglo XIX: Juan Calderón, los hermanos Usoz y Pascual de Gayangos*. Murcia: Universidad de Murcia, 2004.

VILLARÍAS ROBLES, Juan J. R. "El peruanismo de sir Clements Markham (1830-1916)", en López-Ocón; Leoncio, Jean-Pierre Chaumeil y Verde Casanova, Ana (eds.). *Los americanistas del siglo XIX. La construcción de una comunidad científica internacional*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2005, 111-143.

WATCHEL, Nathan, *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

— *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid: Alianza Editorial, 1976.

WEDIN, Åke. *El concepto de lo incaico y las fuentes.* Studia Historica Gothoburgensia VII. Uppsala: Scandinavian University Books, 1966.

WEISZ, Gabriel, "Brechas de escrituras culturales y rumbos literarios", en Weinberg, Liliana (ed.). *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 128-146.

WÖLCK, Wolfgang. *Pequeño breviario quechua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

ZIMMERMANN, Klaus (ed.). *Lenguas en contacto en Hispanoamérica: nuevos enfoques*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 1995.

ZUIDEMA, Tom R. "Nuevos aspectos del Taki Onqoy". *Historia y Cultura* 2 (1965): 137-210.

ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix. De la "littérature mediévale"*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

ZUMTHOR, Paul. *Oral poetry: An Introduction*. Kathryn Murphy-Judy, trad. Foreword by Walter J. Ong. Minneapolis: University of Minnesota Press, [1983] 1990.

Participaron en esta edición

Paloma Cuenca Muñoz es doctora en Filología por la Universidad Complutense de Madrid y profesora titular de la Facultad de Geografía e Historia de la misma universidad, donde es también secretaria académica del Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas. Autora de *El "Tractado de la divinança" de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca* (Cuenca, 1994), *Catálogo concordado de la biblioteca de Hernando Colón* (Madrid, 1995) y *Colección Diplomática Medieval de la Orden de Alcántara. Tomo I. De los orígenes a 1454* (Madrid, 2000).

José María Enguita Utrilla es doctor en Filología Románica por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la Universidad de Zaragoza hasta 2006, cuando accedió al cuerpo de Catedráticos de Universidad. Ha publicado *Las hablas de Hispanoamérica en el quehacer filológico de los aragoneses* (Zaragoza, 1992), *Léxico del español de América: su elemento patrimonial e indígena* (Madrid, 1992), *El español de América: aproximación sincrónica* (Valencia, 2002) y *Para la historia de los americanismos léxicos* (Berlin, 2004). Ha escrito asimismo numerosos artículos sobre el léxico de los cronistas de Indias y otros aspectos de las hablas hispanoamericanas.

Paloma Jiménez del Campo es doctora en Filología por la Universidad Complutense de Madrid y profesora de Literatura hispanoamericana en la misma universidad. Sus líneas de investigación se centran en las crónicas de Indias, el cuento hispanoamericano, la literatura cubana y la literatura hispana en Estados Unidos. Ha publicado *Escritores canarios en Cuba. Literatura de la emigración* (Las Palmas de Gran Canaria, 2003) y una *Antología del cuento hispanoamericano.*

Esperanza López Parada, licenciada en Filología Española y doctora en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Complutense de Madrid, es profesora de Literatura Hispanoamericana en la misma Universidad, así como poeta, traductora y crítica literaria. Ha publicado *Una mirada al sesgo: la literatura hispanoamericana desde los márgenes* (1999) y su tesis doctoral, *Bestiarios americanos: la tradición animalística en el cuento hispanoamericano.* Sus principales libros de poemas son: *Los tres días, El encargo* y *La rama rota* (2006). Ha colaborado en los principales suplementos literarios españoles (*El País, ABC*) y ha traducido, entre otros poetas, a Jules Laforgue y Saint-John Perse. Sus líneas de investigación son la literatura virreinal, la poesía hispanoamericana, los géneros marginales, cuento y ensayo literario hispanoamericano.

José Antonio Mazzotti estudió Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la Universidad de Pittsburgh y en la Universidad de Princeton, donde se doctoró en 1993. Especialista en literatura colonial, ha sido profesor en las universidades de Temple, Amherst, MIT, Sevilla y Harvard. Entre sus obras se cuentan *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas* (Lima, 1996), *Poéticas del flujo: migración y violencia verbales en el Perú de los 80* (Lima, 2002), *Edición e interpretación de textos andinos* (Madrid/Frankfurt, 2000), *The Other Latinos: Central and South Americans in the United States* (Cambridge, 2007) e *Incan Insights. El Inca Garcilaso's Hints to Andean Readers* (Madrid/Frankfurt, 2008).

Evangelina Soltero Sánchez es doctora en Filología Hispánica y profesora de Literatura Hispanoamericana en la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado investigaciones sobre las relaciones culturales entre América y España (escritores hispanoamericanos en editoriales españolas, Alfonso Reyes y el "exilio", entre otras), literatura hispanoamericana escrita por mujeres (la obra de María Enriqueta Camarillo) y la crónica virreinal andina (Garcilaso de la Vega y Cristóbal de Molina). En la actualidad participa como investigadora en un Proyecto I+D que estudia las crónicas recogidas por Francisco de Ávila. Es también vicesecretaria de la revista *Anales de Literatura Hispanoamericana.*

IBEROAMERICANA VERVUERT

Este libro supone la culminación del trabajo emprendido por un equipo de expertos investigadores que ha centrado sus esfuerzos en el estudio de la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina, cuyo único testimonio es una copia del original perdido que se incluye en los primeros treinta y cinco folios del legajo de Francisco de Ávila custodiado por la Biblioteca Nacional de España.

Por las características del manuscrito y su historia editorial, se hacía necesaria una nueva edición desde una perspectiva prioritariamente textual, que considerara no sólo sus tesoros quechuas, sino también las peculiaridades de su castellano.

Además, esta edición crítica se completa con una serie de artículos y aproximaciones contextuales que iluminan muchos de los interrogantes sobre otros aspectos y condicionantes de la escritura de esta crónica en un momento y lugar de rica y fascinante transferencia cultural: el virreinato del Perú en la segunda mitad del siglo XVI.


9 788484 895527